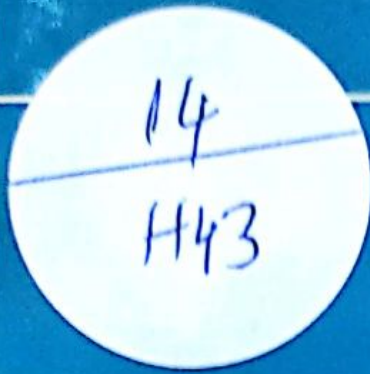


JACQUES D'HONDT



HEGEL SECRET



119
A43 B

JACQUES D'HONDT

HEGEL SECRET

CERCETĂRI PRIVIND SURSELE
ASCUNSE ALE FILOSOFIEI LUI HEGEL



L
644.100

1995
EDITURA „AGORA” IAȘI



Jacques D'Hondt s-a născut în 1920 la Tours. Urmează Facultatea de Filosofie la Universitatea din Poitiers, apoi predă filosofia la Chinon și Toulouse. Este numit profesor la Universitatea din Poitiers. În 1987 se retrage din activitatea didactică. Între 1981 și 1991 a fost președintele *Societății Franceze de Filosofie*. În prezent este vicepreședinte al *Societății Internaționale Hegel*, cu sediul la Heidelberg, în Germania, și președinte al *Asociației Societăților Filosofice de Limbă Franceză (SPLF)* ce cuprinde societăți filosofice din Franța, Luxemburg, Canada, U.S.A., Belgia, Elveția și altele. Este membru corespondent al Academiei Saxone de Științe.

S-a preocupat îndeosebi de gândirea lui Hegel și de cea a lui Marx și a participat printr-un mare număr de studii, articole, cărți, comunicări științifice și conferințe la confruntările de idei din lumea contemporană. În 1970 a întemeiat la Universitatea din Poitiers și sub egida C.N.R.S., *Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx*.

Lucrări principale:

- *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, 1966, Presses Universitaires de France, col. „Epiméthée” (ediția a doua, 1987); traducere în spaniolă, Buenos Aires, 1971.
- *Hegel, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1967, Presses Universitaires de France (ediția a doua, 1975); traducere în portugheză, Lisabona, 1981.
- *HEGEL SECRET. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, 1968, Presses Universitaires de France, col. „Epiméthée” (ediția a doua, 1986); traducere în germană, Berlin, 1972 și 1983; traducere în japoneză, Tokyo, 1980; traducere în spaniolă, Buenos Aires, 1976; traducere în italiană, Milano, 1989.
- *Hegel en son temps*, Paris, 1968, Editions Sociales, col. „Problèmes”; traducere în germană, Berlin, 1973 și 1984; traducere în italiană, Napoli, 1979; traducere în japoneză, Tokyo, 1983; traducere în engleză, Peterborough, 1988.
- *De Hegel á Marx*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, col. „Bibliothèque de philosophie contemporaine”; traducere în spaniolă, Buenos Aires, 1974.
- *L'ideologie de la rupture*, Presses Universitaires de France, col. „Philosophie d'aujourd'hui”, 1978; traducere în spaniolă, Mexico, 1983.
- *Hegel et hégélianisme*, Presses Universitaires de France, 1982, col. „Que sais-je?”; traducere în portugheză, Lisabona, 1984; traducere în japoneză.
- *Hegel, le philosophe du débat et du combat*, 1984, L.G.F., col. „Le livre de poche”.

Prefață la ediția în limba română

Publicarea lucrării *Hegel secret* în limba română este pentru mine un prilej de mare bucurie. Sunt fericit ca să o știu de acum înainte accesibilă publicului dintr-o țară cu care țara mea este legată prin atâtea evenimente istorice și prin atâtea afinități culturale.

Hegel n-a fost niciodată ignorat sau neglijat în România. Importante lucrări i-au fost consacrate. S-a întâmplat chiar ca autori români să traducă generos în franceză unele dintre operele sale.

Desigur, nu este singurul filosof pe care trebuie să-l cunoști spre a escalada culmile gândirii universale, dar gândirea sa reprezintă o etapă „incontournable”, cum se spune acum în Franța. Nu există nici un filosof actual care să nu-i datoreze ceva. Din opera lui Hegel s-au născut curente de gândire cele mai diverse și cele mai semnificative. Comentariile, analizele operelor sale se multiplică.

Se poate înțelege mai bine o mare filosofie și se pot trage mai mari foloase din ea, dacă știi de unde vine ea, cum s-a format, ce influențe a suferit. *Hegel secret* dezvăluie surse și influențe până atunci ignorate, insuficient cunoscute, sau chiar disimulate. La început această carte a suscitat uneori uimire, alteori neîncredere. Dar, a trebuit să se ia în considerare faptele relevate și să se accepte explicațiile cele mai plauzibile. Chestiunea este acum înțeleasă și nimeni nu-i mai contestă fundamentul.

Era eminent de dorit ca cei care, în România, se interesează de filosofie în genere și de cea hegeliană în

special să poată să deschidă acest dosar. Fiindcă le facilitează în mod fericit accesul la acest dosar mult timp *secret*, țin să exprim traducătorului și editorului întreaga mea recunoștință.

Jacques D'Hondt, Paris, mai, 1994.

Prefață la ediția a II-a

Concluziile la care *Hegel secret* ajunge par foarte prudente, limitându-se la constatările și argumentele întemeiate pe acestea. Acest lucru mi s-a reproșat adesea. Este mai bine, totuși, că ele nu depășesc rezultatele dobândite prin cercetare. Eu îmi propuneam să descopăr ceea ce Hegel, și alți câțiva, ascunseseră. Riscurile de eroare erau considerabile. Se cuvenea să rămân prudent. Am fost prudent atât în această lucrare, care privește mai ales tinerețea și lecturile filosofului, cât și în *Hegel și epoca sa* (1968), lucrare strâns legată de prima, unde examinez mai degrabă atitudinea politică a omului matur.

ANCHETA

În domeniul particular pe care-l conturau, aceste cărți au pus sub semnul întrebării câteva idei tradiționale. Ele au însoțit și încurajat reinterpretări ale operei lui Hegel. În această privință, nu evoc fără emoție ampla revizuire a *Filosofiei dreptului* întreprinsă de Karl Heinz Ilting, care ținuse să afirme anterioritatea cercetării mele și identitatea inspirației care ne anima.

Hegel secret pune în evidență câteva aspecte, până nu de mult ascunse, ale personalității filosofului, scoate la lumină relații suspecte, semnalează lecturi surprinzătoare. Toate acestea capătă importanță prin faptul că au fost mult timp uitate, neglijate sau disimulate.

Dacă analizez retrospectiv maniera în care am procedat, trebuie să o compar, nu fără uimire, cu ancheta polițienească, de care înainte nu mă simțeam atras. L-am suspectat pe Hegel, m-am informat asupra raporturilor sale cu conspiratori sau cu foști conspiratori, l-am filat, i-am făcut să vorbească pe apărătorii gândirii sale, am citit printre rândurile corespondenței sale, oprindu-mă asupra scrisorilor pe care nu înclina să le încredințeze poștei oficiale, relevând trăsăturile curierului pe care el îl considera în măsură să le distrugă sau să le facă pierdute.

Anchetă polițienească, deci! Dar anchetă polițienească în sens invers. Ea nu deschide calea unei inculpări, ci induce, dimpotrivă, o reabilitare. Ceea ce era condamnat în epoca lui Hegel, îi apare timpului nostru cu totul altfel.

CONDIȚIILE

La nivelul lor modest, procedeele puse în aplicare, rezultatele obținute, interesul suscitât, pun probleme: în ce condiții o asemenea carte putea să fie scrisă? De ce n-a fost scrisă mai devreme de către alții?

În final, ai într-adevăr impresia că aceste descoperiri fragmentare nu prezentau mari dificultăți. Era nevoie, pentru acestea, în mod cert de muncă, dar era suficient să cauți conștiincios pentru a găsi, fiindcă în filonul hegelian n-au lipsit niciodată cercetătorii.

De ce n-au găsit tocmai aceasta? Pur și simplu pentru că nu căutau aceasta.

Totuși Hegel îi determina direct, de pildă, să întreprindă o explorare înspre Forster sau Marivaux, dându-le numele. El cita o pagină din Forster, dar comentatorii s-au mărginit la această pagină. Pentru a vedea similitudini importante — pe care le-am indicat și într-o altă lucrare (*De Hegel á Marx*, PUF, 1972) — se cuvine a se citi un admirabil roman de Marivaux și o carte remarcabilă de Forster.

Interpreți minuțioși n-au crezut că trebuie să-și dea această ostentă, și de fapt s-au privat de mari bucurii. Ei neglijau interesul filosofic al lui Marivaux, ca și al lui Louis Sebastien Mercier. Ei îl urau pe Forster, „iacobinul din Mainz”, un „trădător care a dat Mainzul francezilor”, cum spun și acum unele enciclopedii germane! Ei și-au întors privirea de la acești autori.

STATUTUL FILOSOFIEI

Această lipsă de atenție, această absență a interesului mă preocupă. Am eu dreptul să le depășesc?

Această cercetare pe care am întreprins-o, privind antecedentele fragmentare, sursele concrete, condițiile temporale ale gândirii lui Hegel, aduce oare ceva filosofiei?

Pentru mine a fost o muncă pasionantă, dar satisfacțiile personale nu sunt suficiente pentru a justifica o întreprindere intelectuală. Majoritatea dascălilor care m-au format nu acordau deloc importanță acestui gen de cunoaștere. Ei nu aveau încredere în amestecuri impure. Ei voiau să prezeve filosofia de orice contaminare prin nonfilosofic, străin, umil. *Noli me tangere!*

Eu am ales o altă cale și această alegere nu a făcut obiectul nici unei critici. Am putut să constat că ostilitatea intruziunii istoriei în filosofie este mult mai puțin generală decât s-ar putea imagina la început. Există un decalaj între profesiunile de credință ale unora și seducția pe care aporturile istorice concrete o exercită asupra spiritului lor.

Pentru o asemenea muncă, prima condiție era să nu se excludă ideea că un filosof este legat în însăși gândirea sa filosofică de timpul său, de mediu, de alte activități spirituale. Oricât de distinctă ar fi, și pe bună dreptate preocupată de independența sa, filosofia nu se bucură de o autonomie absolută. Ea relevă viața în genere. Ideile filosofice nu cad din cer, sau cel puțin, nu toate.

Această recunoaștere a unei inserții obiective nu implică neidecum faptul că ne-am putea dispensa de o înțelegere internă a fiecărui sistem filosofic. Pentru a încerca să relevi condițiile de apariție ale sistemului trebuie mai întâi să-l identifici precis, să-i cunoști structura, să-i discerni momentele sale constitutive, să-i sesizezi funcționarea și sensul său.

PRIVILEGIUL FRANCEZ

Aceste cerințe diverse, aceste proiecte singulare suscită multe dificultăți. Asumându-și-le, un francez nu este oare presumțios?

Hegel a trăit întotdeauna și a lucrat în Germania. Un cercetător german, nu este în măsură să înțeleagă textele dificile, să regăsească în mulțimea detaliilor circumstanțelor peripeții, episoade, etape succesive ale unei lungi bătălii intelectuale? El însuși a trăit în familiaritatea locurilor, cuvintelor, numelor, amintirilor. Un francez nu riscă să se piardă în anecdote și deja să confunde pe toți Schmidts-ii și pe toți Schultz-ii pe care Hegel i-a putut întâlni?

Există aici un handicap. Eu n-am ținut cont de el. Cursul cercetării mele a arătat că această sarcină nu putea să fie îndeplinită decât de un francez și în Franța. În legătură cu scopurile vizate, posesia limbii franceze și asimilarea culturii franceze ofereau un mare avantaj. Ele permiteau să apreciezi profunzimea influenței franceze asupra lui Hegel. Ele facilitau accesul la piese de teatru ale lui Mercier, foarte puțin cunoscute chiar și în Franța, la operele lui Rabaut și la *Ruinele* lui Volney.

Există o parte din Hegel mai accesibilă unui francez decât unui german. Această idee surprinde. Ea se lovește de opinia unanim admisă ca și evidentă. Pentru a o dobândi trebuia să fi trecut pe deasupra câtorva obstacole

epistemologice.

SIMPATIA

Aproape întotdeauna Hegel este prezentat ca fiind gânditorul german prin excelență. Uneori este calificat ca naționalist, sau ca șovin. Pornind de la această apreciere s-a crezut că poate fi considerat reacționar, sau, în genere, filosoful absolutismului prusac!

Trebuia să se renunțe la această imagine, pentru a putea angaja cercetările în direcția pe care o alesesem. Dacă majoritatea cercetătorilor anteriori n-au făcut-o, este mai întâi pentru că biografia și istoricul unei filosofii nu-i interesau. Ei aveau chiar dispreț față de ele.

Acest dispreț nu-i împiedica totuși să pună în valoare un mare număr de relații istorice descoperite între gândirea lui Hegel și insignifianții scriitori ai trecutului, cu secte religioase infime. Disprețul lor mergea într-un singur sens.

Dacă nu și-au întors privirea în celălalt sens, este pentru că în acea parte totul le repugna. Sau, altfel spus, ei nu se gândeau la aceasta. Spiritul lor nu era constituit în așa manieră încât să poată pune în evidență o oarecare influență asupra lui Hegel a lui Forster sau a unor mici autori masonici francezi. Pentru ei, acest lucru era inimaginabil. La ei obstacolul epistemologic era ideologic.

Pentru a-l depăși trebuia admisă ideea că marea istorie a idealismului german nu este absolut autonomă și că, mai mult, ea nu este numai germană, nici pur contemplativă. Hegel aparține lumii. Oricare ar fi dealtfel inserția sa în ideologia țării sale, ideologia germană, importă ceva din *ideologia franceză*.

Aceasta implică faptul că s-a luat în serios o teză a lui Hegel, de care el n-a reușit dealtfel să țină întotdeauna seama: în fiecare epocă, o țară ia conducerea mișcării politice și intelectuale mondiale, înnoiește cu îndrăzneală, influențează

toate națiile, în grade diverse. Fără nici o îndoială, în secolul lui Hegel, cum el însuși o spune, această țară era Franța.

Înțelegerea profundă a gândirii lui Hegel cere o simpatie cu ea și un fel de identificare cu epoca sa în diversitatea pulsionilor subconștiente care o animă.

O asemenea identificare relativă și fragilă ar rămâne principial imposibilă dacă, între epoci, culturi, sisteme de gândire, ar apărea o ruptură absolută; dacă, închise ineluctabil în raționalitatea noastră actuală, n-am putea explora obiectiv paradigmele perimate. Orice veritabilă cunoaștere a trecutului ar deveni atunci iluzorie și, după o uimitoare formulă a lui Hölderlin și Hegel, „am fi ca niște ucigași în fața istoriei”.

Jacques D'Hondt

Interesul pentru biografie pare a se opune fățiș unui plan general; dar ea însăși are ca presuposiție lumea istorică în care individul este prins.

Hegel

Cuvânt înainte

Este oare necesar a se urmări lecturile filosofilor? Nu se poate pretinde că de obicei ei le divulgă. Dar e păcat, într-un fel, căci cunoașterea a ceea ce ei citesc ar facilita adesea înțelegerea a ceea ce ei spun.

Uneori o inflexiune surprinzătoare a discursului lor lasă să se bănuiască faptul că ei reiau cuvântul altuia, fără a preveni în acest sens. Transpunându-l, el devine ca un ecou spart, aproape indescifrabil. Enigma formulelor nu se dezleagă decât atunci când se regăsește textul original.

Se cuvine astfel, pentru a-l înțelege mai bine pe Hegel, de a reciti cu răbdare câteva opere ieșite din uz, dar care au provocat în spiritul lui Hegel puternice rezonanțe. Însă nu știm încă ce temă simplă a preluat maestrul pentru a împleti asupra ei variațiunile sale somptuoase.

Dar această ignoranță se explică ușor, fiindcă Hegel a evaluat el însuși ceea ce datora spiritelor sublime. Și totuși el s-a îndreptat mult mai discret spre autori acum ignorați, talente atât de modeste încât el preferă să le tăinuie numele. În momentul gloriei lor efemere, Hegel a știut să preia unele dintre imaginile de care ei erau seduși, să resimtă neliniștile lor, să le urmeze o clipă inspirația, să le scruteze presentimentele. El a reținut ceva din acești scriitori minori și n-a disprețuit această pedestrime.

Iată ce pune acum în lumină drepturile sale. Este oare de așteptat ca ea să-l deposeze pe filosof? Nici o teamă!

Noua creanță nu este ruinătoare. Și în afară de aceasta, meritele lui Hegel sporesc în cele din urmă cu tot ceea ce părea mai întâi că datorează acestor autori minori. Semnificațiile operei sale, departe de a se șterge, se accentuează și se multiplică de fiecare dată când i se atribuie alți precursori, în mod diametral opus fluviilor care riscă să sece, captându-li-se izvoarele.

Hegel deține piatra filosofală, preschimbând imediat în aur prețios toate lucrurile obișnuite care i se încredințau. Evocarea câtorva antecedente fragmentare ale Hegelianismului va face să strălucească mai puternic propria sa bogăție. Această evocare va sublinia și mai mult puterea și originalitatea unei filosofii capabilă să absoarbă și să depășească la fel de ușor sistemele cele mai maiestuos compuse, ca și intuițiile rapsodice strânse sporadic în opere inegale.

Din această confruntare, Hegel nu va ieși nici bulversat, nici diminuat. Pur și simplu, sub o lumină insolită, portretul său se va colora cu câteva nuanțe noi, nebănuite. Cât despre scriitorii pomeniți, Hegel le înapoiază înmiit puținul ajutor primit de la ei. Grație lui, iată-i ieșiți din umbră, uimiți, crezând cu greu în această șansă tardivă și nesperată. Ambiția literară îi devora altădată. Nu ne îndoim că, de-ar fi posibil, ea va izbucni din nou și-i va umple iute de aroganță.

Ne straduim să-i menținem în limitele modestului lor rol. De obicei, numai izvoarele fluviilor, nu și oamenii, iau numele zeului care binevoiește să se aplece asupra lor.

Evenimentul decisiv în viața acestor autori este revoluția franceză. Hegel a preferat să consulte martori care au fost în același timp și complici: Volney, Rabaut de Saint-Étienne, Louis Sébastien Mercier, Bonneville, adepți ai unei francmasonerii „cosmopolite”, raliati mișcării „girondine”.

Vom descoperi ușor legăturile lui Hegel însuși cu această francmasonerie, și vom înțelege atunci unele dintre scrierile sale, inexplicabile fără acest recurs. Dar mai înainte, va trebui să regăsim personajele și publicațiile care îl incitară

la acest angajament. Astfel, de la întâlniri la lecturi, de la lecturi la opțiuni, se vor dezvălui puțin câte puțin aspecte ale lui Hegel pe care filosoful, în epoca sa, le ascunsese.

*Indexul abrevierilor utilizate pentru trimiterile
la operele lui Hegel*

Werke: Opere complete, în germană, în două ediții:

a) Ediția Glockner: *Sämtliche Werke*, Ediția jubiliară, Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1927-1930, 20 volume în 12°.

b) Ediția Lasson: *Sämtliche Werke*, edit. Georg Lasson și J.Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1913-1938, 21 volume în 8°.

Schriften zur Politik constituie tomul VII al acestei ediții.

Briefe: *Briefe von und an Hegel* (Scrisori de la Hegel și către Hegel), publicate de J.Hoffmeister și R.Flehsig, Hamburg, Meiner, t.I, 1952; t.II, 1953; t.III, 1954; t.IV, 1960.

Dokumente: *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (*Documente privind evoluția lui Hegel*) texte inedite ale lui Hegel, provenind din diverse perioade, reunite de J.Hoffmeister, Stuttgart, Frommann, 1936, în 8°.

Nohl: Conform uzanței, desemnăm prin acest nume *Hegel Theologische Jugendschriften* (*Scrieri teologice de tinerețe ale lui Hegel*) publicate de D.H.Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, în 8°.

Philosophie der Geschichte: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Prelegeri de filosofie a istoriei*). Citată fără alte indicații lucrarea corespunde tomului XI din *Werke*, ediția Glockner 1928.

În ediția Lasson corespunde vol. IX, 1920.

Die Vernunft: *Die Vernunft in der Geschichte* (*Rațiunea în istorie*) ediția a V-a, Hamburg, Meiner, 1955. Hoffmeister a publicat separat sub acest titlu *Introducere la Prelegeri de filosofie a istoriei*.

Berliner Schriften: Texte datând din ultima perioadă a vieții lui Hegel (1818-1831) și editate în 1956 de Hoffmeister (Hamburg, Meiner).

Phénoménologie: Trimitem direct la traducerea franceză de Jean Hyppolite: *Phénoménologie de l'Esprit*

(*Fenomenologia spiritului*) Paris, Aubier, 1939-1941, 2 vol. in 8°.

*Pentru ediția în limba română trimiterile sunt făcute direct la lucrările lui Hegel traduse după ediția corespunzătoare celei pe care o utilizează autorul:

— *Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965.

— *Enciclopedia științelor filosofice*, trad. V.Bogdan, C.Floru, R.Stoichiță, D.D.Roșca, Editura Academiei, București, 1962, 1966, 1971.

— *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad. D.D.Roșca, Editura Academiei, București, 1963, 1964.

— *Principiile filosofiei dreptului*, trad. V.Bogdan și C.Floru, Editura Academiei, București, 1969.

— *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. P.Drăghici și R.Stoichiță, Editura Academiei, București, 1968.

— *Prelëgeri de estetică*, trad. D.D.Roșca, Editura Academiei, București, 1966.

PRIMA PARTE

ÎNTÂLNIRI

Capitolul I

„Minerva“

Hegel și Schelling citeau revista *Minerva*, unde au apărut *Scrisorile* lui Oelsner. Acest lucru îl spune însuși Hegel, iar această prețioasă indicație ne va permite să descoperim câteva aspecte încă insuficient cunoscute din mediul intelectual pe care-l frecventa. Ea ne va oferi mijlocul de a pune în lumină influențe surprinzătoare, de aceea merită o cercetare atentă.

La sfârșitul anului 1794, Hegel face cunoștință cu Oelsner, la Berna, aflând astfel adevărata identitate a autorului *Scrisorilor din Paris*¹. Revelație interesantă și picantă, pe care se grăbește să i-o aducă la cunoștință lui Schelling. El îi scrie:

„Acum câteva zile am vorbit, din întâmplare, aici, cu autorul *Scrisorilor* din *Minerva*, scrisori care-ți sunt bine cunoscute, — ele erau semnate O., un așa-zis englez. Dar autorul este silezian și se numește Oelsner. El mi-a dat vești despre unii wurtemberghezi care se găsesc la Paris, și, de asemenea, despre Reinhard care ocupă un post de mare importanță în departamentul Afacerilor Străine. Oelsner e un om încă tânăr: se vede că a muncit mult. Își petrece iarna

¹*Briefe aus Paris, über die neusten Begebenheiten in Frankreich. Minerva*, nr. 14. În numărul 15, titlul devine: *Historische Briefe über die neusten Begebenheiten in Frankreich*.

aici, ca simplă persoană particulară².

Astfel, înainte de această întâlnire, Hegel nu cunoștea adevărata personalitate a lui Oelsner. Așadar el nu citea *Minerva* cu scopul de a găsi acolo *Scrisorile*, dimpotrivă, fiindcă urmărirea acestei reviste, dădea peste scrierile lui Oelsner.

Minerva, un jurnal cu conținut istoric și politic reprezenta destul de bine, cel puțin la începuturile sale, tendința politică la care aderau „cei trei companioni din Tübingen”³: Hegel, Hölderlin și Schelling. Interesul lor pentru ea nu ne-ar uimi. Din contră, ceea ce ne surprinde este că n-a fost remarcată mai devreme influența sa asupra lui Hegel. Vom găsi urmele ei până în ultimele sale opere, până la *Prelegeri de filosofie a istoriei*. Hegel a păstrat întotdeauna amintirea anumitor articole din *Minerva*, fără ca acesta să marcheze preferința specială pentru cele ale lui Oelsner. Reapariția acestor amintiri de tinerețe în ultimele prelegeri ale profesorului de la Berlin pune probleme dificile în ceea ce privește evoluția gândirii sale.

Revista apărea lunar, în format mic, și în tiraj redus. Se pare că Hegel s-a inspirat din idei, informații și probleme conținute în toate articolele. Ele se refereau mai ales la actualitatea politică, sau la istorie în raportul său cu această actualitate, iar majoritatea atingeau direct sau indirect evenimentele Revoluției franceze.

SECRETELE „MINERVEI”

Înainte de a pune în discuție și de a analiza în detaliu, în următoarele capitole, opiniile și temele de reflecție pe care

²Scrisoare de Crăciun, 1794, *Briefe*, I, pp. 11-12.

³Această frumoasă formulă aparține lui R.Minder.

Hegel le datorează unor colaboratori ai revistei *Minerva*, se impune, dintru început, să identificăm această revistă și să-i punem în evidență tendințele ideologice, fiindcă intenționăm să regăsim ecourile ei în viața și gândirea lui Hegel.

Ea a servit ca intermediar între filosof și unii gânditori francezi, dar a exercitat, de asemenea, o influență globală asupra lui Hegel. Ne este, deci, cu atât mai indispensabil să strângem toate informațiile utile despre ea, cu cât dorim să stabilim existența unei legături între Hegel și mediul social și intelectual pe care această revistă îl exprima.

Dacă biografii lui Hegel au neglijat acest aspect, fără indoială au făcut-o pentru că, din motive diverse, le displăcea. Dar alte cauze explică, de asemenea, această lacună, și în mod deosebit extrema discreție a lui Hegel însuși, tăcerea sa. El găsisse în *Minerva* un exemplu, un model de tăcere și discreție. Ne vom permite să insistăm puțin asupra condițiilor obiective în care revista apărea. Supravegheată de poliție și cenzură, constrânsă pentru a putea supraviețui să-și transfere redacția dintr-un stat german în altul, ea se vedea obligată uneori să-și ascundă sursele, iar când își permitea să indice autorul unui articol francez pe care îl publica, deseori condiția era de a trece sub tăcere numele traducătorului, sau acela al editorului.

În afară de aceasta, bruștele răsturnări ale situației politice în Franța și repercusiunile lor imediate într-o Germanie care devenea în general ostilă, o forțau uneori să-și schimbe brutal atitudinea. Revista renega atunci deschis ceea ce proclamase anterior și ceea ce directorul său nu condamna poate acum în întregime, așa cum voia să se facă să se creadă.

În aceste circumstanțe, devine inteligibil un aspect particular al activității revistei *Minerva*: pentru a putea supraviețui, acționează abil. Articole anonime, texte din care nu traduce decât o parte relativ neînsemnată, fără a semna că, în original, ele au o continuare incendiară, portrete în care numele gravorului german face să se uite absența semnăturii desenatorului francez, inavuabil, aluzii pe care cititorii avizați le vor completa și le vor elucida singuri, suprimarea

sistematică a tuturor indiciilor care ar putea permite să se dovedească existența unei înțelegeri secrete, totuși reale, cu o grupare politică și ideologică franceză, bine definită dar deosebit de detestată de reacționarii germani: iată modul de comportare al *Minerva*.

Oare Oelsner a ridicat, pentru Hegel, un colț din vălul acestor mici mistere, în cursul conversației lor de la Berna? Vom vedea că, de fapt, dacă Hegel ignorase mai înainte personalitatea reală a lui Oelsner, el era, dimpotrivă, în stare să ghicească bine trăsăturile mascate ale *Minervei*, fără ajutorul acestui informator.

El știa, fără îndoială, de unde proveneau textele franțuzești pe care revista le publica, și îndeosebi cele ale lui Bonneville, Mercier și confrăților lor. Și nu discernează el acest fel de afinitate care strângea laolaltă alți colaboratori ai *Minervei*, precum Volney sau Rabaut?

Este important să amintim aceste împrejurări și consecințele pe care le-a avut pentru *Minerva*. Căci Hegel va suferi, de asemenea, influența lor de-a lungul întregii sale vieți, și s-a cam neglijat, după părerea noastră, să se țină cont de efectele lor asupra expresiei gândirii sale.

ARCHENHOLTZ

Personalitatea fondatorului și directorului revistei *Minerva* prezintă particularități pe care le vom întâlni la aproape toți colaboratorii săi, germani și francezi. Tot felul de afinități i se atribuie acestui Johann Wilhelm von Archenholtz, care, după ce a funcționat ca ofițer în armata prusacă, și-a făcut o reputație în lumea literelor, scriind cărți de istorie și publicând rezultatul investigațiilor sale politice în străinătate.

Archenholtz, admirator al regimului politic englez, se stabilește la Paris, în 1791, pentru a observa mai de aproape Revoluția franceză. Asemeni majorității intelectualilor germani, el nutrea pentru aceasta simpatie, la vremea aceea,

făurindu-și mari speranțe. Contribuia astfel la a o face mai bine cunoscută în țara sa.

În realitate era un moderat, care deveni rapid un admirator al lui La Fayette, și a rămas astfel tot timpul. Datorită simpatiei active pentru La Fayette, precum și din cauza unor articole publicate în *Minerva*, s-a putut spune că el urma linia politică a foliantinilor⁴. De fapt, *Minerva* a arătat deschis, în anumite momente, o ostilitate frenetică montaniarzilor și chiar girondinilor.

Totuși, atributul „foliantin” nu mi se pare să-l caracterizeze cu adevărat pe Archenholtz. Mult timp el s-a simțit de acord cu girondinii și nu îi atacă decât în timpul acestei scurte perioade în cursul căreia nici o revistă germană nu putuse să-i susțină fără riscul de a dispărea. Orientarea politică a *Minervei* nu prezintă, dealtfel, nici o mare consecvență, nici o mare rigoare. Îndată vom vedea în ea, și mai ales la începutul apariției sale, în momentul în care vom fi siguri că Hegel o citea, organul unui „girondinism moderat”⁵.

Archenholtz, din rațiuni tactice și practice, era, fără îndoială, adesea obligat să afișeze idei mai retrograde decât cele care îl animau într-adevăr, să compenseze îndrăzneala unor publicații, prin editarea unor articole contrarevoluționare, asigurându-și alibiuri. În final, nu numai că prezenta publicului german, din belșug, scrierile girondinilor, dar în

⁴Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, 1949, pp. 59-60.

⁵Despre sentimentele nutrite în anturajul lui Hegel față de girondini, cf. scrisoarea lui Hölderlin către Neuffer (toamna lui 1793): „Dacă vei afla repede despre soarta deputaților Gaudet, Vergniaud, Brissot etc., scrie-mi. Vai! destinul acestor oameni mă umple de amărăciune. Ce-ar fi viața fără posteritate?” (Hölderlin, *Correspondence*, trad. Denise Naville, Paris, 1948, p.71).

afară de aceasta se preocupa de traducerea lui Robespierre⁶, și chiar de reproducerea unor texte din Babeuf⁷.

Hegel a citit cu siguranță „profesiunea de credință” a lui Archenholtz, în august, 1792. Alături de condamnarea șefilor iacobinilor la acea dată, se găseau exprimate mila pentru rege și disprețul pentru aristocrație și pentru emigranți, și de asemenea un sentiment care pare curajos de a-l dezvălui în Germania aceluia timp: „Îmi place Revoluția franceză...”⁸.

Archenholtz părăsi Parisul chiar în momentul când publica această „profesiune de credință”, continuând să conducă *Minerva* care, după ce a fost tipărită mai întâi la Berlin, a fost transferată la Hamburg, începând cu al treisprezecelea număr (iulie, 1792), cu scopul de a scăpa de cenzura prusacă.

Archenholtz era, pentru vremea sa și pentru țara sa, un spirit „înaintat”, deși cam versatil. El întreținea relații cu germanii cei mai liberi. O bună parte dintre aceste relații s-au innodat în societăți secrete. Din anii '60, Archenholtz aparținea francmasoneriei⁹. El n-a intrat acolo pentru a se dedica magiei, nici pentru a flirta cu mistica. Din contră, el condamnă cu severitate mașinațiunile lui Cagliostro și ale lui

⁶*Robespierre's letzte Rede*, în Archenholtz, *Miscellen zur Geschichte des Tages*, t.2, Hamburg, 1795.

⁷*Minerva*, 1796, pp. 162 și următoarele, 320 și următoarele. — Oelsner îl cunoștea bine pe Babeuf și cu siguranță că-l aprecia, fiindcă i l-a prezentat pe prietenul său Zschokke, scriitorul liberal elvețian. Hegel, la rândul său, nu ignora activitatea politică a acestuia din urmă, pe care-l introduce în povestirea umoristică a unui vis (*Scrisoare către Niethammer: Briefe*, II, p.18).

⁸*Minerva*, 1792, t.III, pp. 179-182.

⁹Ruof, *J.W. von Archenholtz*, Berlin, 1915, p.11.

Swedenborg în sânul Ordinului¹⁰. Liber-cugetător, el combătea toate religiile pozitive. În același timp, după biograful său, „instinctul lui politic îl determina să recunoască faptul că credința în Dumnezeu este absolut necesară pentru menținerea ordinii civile, și că nu trebuia tolerată propagarea publică a ateismului”¹¹.

Discipol al lui Voltaire, Helvetius, Rousseau, Raynal, Hume, Gibbon, el se situează net pe linia *Aufklärung*-ului. Remarcăm cu interes prietenia durabilă cu poetul șvab Schubart. Schiller, despre care se știe că tot ce îl preocupa, îl interesa profund și pe Hegel, ținuse să primească binecuvântarea lui Schubart. Hölderlin, în timpul petrecut la Colegiul (*Stift*) din Tübingen, în intimitatea lui Hegel, venise, de asemenea să-l consulte, plin de admirație și respect pentru acest erou al libertății.

Dintre toți scriitorii șvabi ai acestei perioade, Schubart se arăta în modul cel mai hotărât favorabil Revoluției franceze. El știa pentru ce iubește *Drepturile Omului* și libertatea. Suferise personal violențele despotismului, la închisoarea din Hohenasperg, unde rămăsese mult timp închis din ordinul lui Karl von Wurtemberg, din cauza activității sale de publicist „luminat”. Nu fusese eliberat decât de doi ani, când Hölderlin îl văzu. Curând, în 1790, el va asista la sărbătoarea Federației, la 14 iulie, la Strasbourg. Acest eveniment îi va scoate din cap câteva prejudecăți pe care le avea despre francezi: de acum înainte, revista pe care o publica sub titlul de *Cronica germană* se va numi doar *Cronica*¹².

În aceste cercetări despre Hegel și anturajul său, vom

¹⁰*Ibidem*, p.12.

¹¹*Ibidem*, p.12.

¹²Droz, *op. cit.*, pp.117-118.

întâlni numele multor personaje pe care Archenholtz le-a frecventat, aproape toate fiind masoni și iluminați¹³: celebrul Wieland, Körner, prietenul lui Schiller, Georg Forster, ale cărui opere au exercitat asupra gândirii lui Hegel o influență atât de amplă și atât de constantă¹⁴, Sömmering, confratele lui Forster, care va deveni mai târziu, la Frankfurt, medicul familiei Gontard, la care Hölderlin va fi angajat ca preceptor, și care-l va primi pe Hegel, Campe, pedagogul „Luminilor”, admirator al Revoluției franceze, de asemenea Gleim, adversarul acestei Revoluții, rămas fidel memoriei lui Frederic al II-lea, Georg Kerner, șvabul revoluționar, secretarul lui Reinhard, Schlabrendorff, mentorul germanilor veniți la Paris ca să observe marea transformare, Sievekind și Reimarus, o vreme, propagandiștii ideilor revoluționare la Hamburg, elvețianul Füssli care a întemeiat la Paris *Clubul german* și, de asemenea, von Held, cel care va fi implicat mai târziu într-o răsunătoare afacere de complot împotriva statului prusac, în compania librarului Frommann, cel care avea să-l primească atât de familiar pe Hegel la Iena.

Putem oare să afirmăm cu certitudine atașamentul lui Archenholtz la clicile Iluminismului? Relațiile sale, precum și activitatea, trădează ele însele înclinația sa pentru acest curent de gândire. El a fost legat de animatorul mișcării iluministe după retragerea lui Weisshaupt, weimarianul Bode, tocmai acela care-i remite lui Bonneville documente despre masoneria germană și despre Iluminism¹⁵. El era, de asemenea, prietenul

¹³Adică membri sau partizani ai societății secrete *Iluminații de Bavaria*.

¹⁴Despre anumite aspecte ale acestei influențe, cititorul va putea consulta lucrarea noastră, *De Hegel à Marx*, Presses Universitaires de France, 1972, în special capitolul al II-lea, *Problemele religiei estetice*, capitolul al III-lea, *Semnificația artei creștine după Hegel și Forster*, capitolul al IV-lea, *Aprecierea războiului revoluționar, după Hegel*.

¹⁵J.Droz, *op. cit.*, Paris, 1949, p.411 și Ruof, *op. cit.*, p.11.

celebrului actor din Hamburg, masonul și iluministul Schröder¹⁶.

REINHARD

Cei doi principali colaboratori germani ai *Minervei*, la începuturile sale, au fost Reinhard și Oelsner. Nu știm dacă Hegel l-a întâlnit vreodată personal pe primul, dar, cel puțin indirect, îl cunoștea cu siguranță încă mai bine decât pe cel din urmă¹⁷.

Straniu destin al acestui șvab care se pune în slujba Revoluției franceze, desfășoară în țara noastră o activitate politică intensă, și chiar devine, timp de câteva săptămâni, ministru al Afacerilor străine, în vremea Directoratului.

Karl Friedrich Reinhard (1761—1837) fusese student la Colegiul (*Stift*) din Tübingen, celebrul institut teologic, câțiva ani înaintea lui Hegel, iar exemplul său ne-ar arăta îndeajuns, dacă mai este nevoie de acest lucru, că studiile „teologice” la *Stift* puteau să conducă spre orice, în orice caz, foarte departe de teologie¹⁸. Prietenii săi, dintre colegi, au fost

¹⁶Ruof, *op. cit.*, - Hegel l-a văzut pe Schröder jucând în opera masonică a lui Mozart, *Flautul fermecat*, la Frankfurt, în 1779 (*Briefe*, I, p.52).

¹⁷Reinhard este de multe ori evocat în corespondența lui Hegel. Cf. *Briefe*, I, p.11 și 187, III, p.92.

¹⁸Talleyrand, rostind la institut elogiul funebru al lui Reinhard, va aminti strălucitoarea sa carieră diplomatică și va declara: „Mă voi hazarda să spun aici că primele sale studii le pregătise în mod fericit. Mai ales cele de la teologie, unde el s-a remarcat la seminarul de la Denkendorf și cel de la Facultatea protestantă din Tübingen, i-au dat o forță și în același timp o suplețe a gândirii pe care le regăsim în toate lucrările care au ieșit de sub pana sa.” (*Éloge de M. le comte Reinhard*, Paris, 1838, pp. 7-8).

Dealtfel nu toți seminariștii au abandonat teologia. Astfel Fr. Fallot, veselul amic al lui Hegel la Tübingen, devine pastor la Glay (aproape de Montbéliard).

oameni pe care Hegel i-a cunoscut foarte bine, atunci când, la rândul său, a frecventat această instituție.

Să-i amintim pe cei mai importanți dintre ei: filosoful Bardili (1761—1808), o rudă a lui Cless, a lui Märklin și a lui Schelling, și care de asemenea, după ieșirea de la *Stift*, a abandonat repede viața teologică; poetul K.Ph. Conz, prietenul de o viață a lui Reinhard, care devine repetitor la *Colegiul* din Tübingen, dar despre care biograful său spune că nu considera „instrucția teologică decât ca un fel de a-și câștiga pâinea”¹⁹. Era, de asemenea, prietenul lui Hölderlin și al lui Hegel; Paulus, „teologul” (1761—1851), mult timp legat de Hegel și care se abținea să participe la viața ecleziastică „pentru că el însuși nu se considera suficient de credincios pentru aceasta!”²⁰; K.F. Staüdlin, un alt teolog, prieten al lui Conz și interpret raționalist al Scripturii; fratele acestuia, Gotthold Friedrich Staüdlin, poetul care-l iubea nespus pe Hegel²¹, și care după eșecul tuturor tentativelor de a continua opera lui Schubart, publicând o revistă „progresistă”, ar fi preferat să moară²².

Toți acești foști seminariști (*stiftler*), au fost succesiv sau simultan prieteni ai lui Reinhard și Hegel, care, asemeni lor, se remarcă prin eterodoxia lor și neastâmpărul lor politic.

Reinhard resimțise foarte devreme chemarea la libertate, libertate pe care el și-o reprezentase, în mod naiv,

Numele său nu lipsește de pe lista francmasonilor, membri ai lojei *Les Amis éprouvés*, din Montbéliard, în 1809. Paul Leuillot, *Bourgeoise d'Alsace et Franc-Maçonnerie aux XVIII et XIX siècles*, în *La bourgeoisie alsacienne*, Strasbourg, 1954, p.361.

¹⁹*Allgemeine Deutsche Biographie*, III, p.347.

²⁰*Ibidem*, XXV, 1887, p.287.

²¹Cf. Hegel, *Briefe*, I, pp. 9-10, IV, p.58.

²²Droz, *op. cit.*, p.119.

realizată în Elveția, sau la „Otahiti“. În *Muzeul șvab*, al lui Staüdlin, publică, în 1782, primele sale opere.

În 1783, după părăsirea *Colegiului* a fost nevoit să ocupe un timp funcția de vicar, alături de tatăl său, pastor. Încearcă să se consoleze, traducând din Tibullus, dar a survenit în curând un eveniment decisiv în viața sa. Un articol defavorabil organizației și spiritului *Colegiului* din Tübingen apăruse în revista *Monstrul întunecat* a lui Wehkrin²³. Reinhard scrisese un fel de replică, tot atât de critică, în legătură cu celebra instituție pe care tocmai o părăsise, provocând scandal²⁴.

Intrarea lui Hegel la *Stift* n-a urmat decât câțiva ani după această polemică, iar corespondența lui cu Hölderlin relevă la cei doi seminariști o ostilitate uneori amară, alteori explozivă, față de disciplina și modul de învățământ care caracterizau *Colegiul* teologic din Tübingen. Ni se pare imposibil ca ei să fi ignorat articolul din *Monstrul întunecat* și cel al lui Reinhard.

Necuviința lui Reinhard îi hotărâse soarta. Critica sa privind *Colegiul* părea destul de violentă pentru ca să-i provoace teamă de urmări judiciare, dar tatăl său, cuprins de teamă, îl lasă să plece. Pentru a scăpa de o eventuală represiune, Reinhard fugi în străinătate, părăsind astfel, pentru totdeauna, pastoratul, statul Wurtemberg, condițiile meschine ale vieții politice și sociale germane.

După o muncă de preceptor în Elveția, obține în 1787 un loc la Bordeaux. Își lega atunci destinul de cel al Franței pe care n-a mai încetat să o slujească. Mai întâi se stabili în Gironde, înainte de a deveni din punct de vedere politic

²³Foarte apreciat de iluminați, *Monstrul întunecat* le va lua apărarea, atunci când vor fi persecutați.

²⁴Se vor găsi câteva extrase din articolul lui Reinhard într-o notă a ediției Hoffmeister a *Correspondenței* lui Hegel: *Briefe*, VI, pp. 163-164.

girondin.

În 1789 publică *Scrisorile* favorabile Revoluției în *Arhiva șvabă*, a lui Hausleutner. La Bordeaux se atașează din ce în ce mai mult personalităților politice locale, și ajuns preceptorul fiului lui Roger Ducos, „urcă” la Paris cu Vergniaud, Guadet și Ducos, în 1791, în aceeași trăsură.

În capitală, câștigă repede încrederea lui Sieyès și datorită protecției sale intră în administrația Afacerilor străine. Acolo beneficiază rapid de un ajutor și mai prețios, cel al lui Talleyrand, care nu se va dezminți niciodată. Încă de la început, Reinhard își îndeplinește astfel destinul cu cel al oamenilor care vor scoate la liman nava burgheziei, în ciuda dificultăților de care n-a fost scutită.

Reinhard dispunea de vaste cunoștințe, iar grație calităților personale suise rapid diversele grade ale carierei sale administrative. Totuși ascensiunea sa cunoscu o scurtă întrerupere. Ostilitatea sa pentru montaniarzi îi provocă arestarea, dar numai câteva zile înainte de termidor, reluându-și funcțiile după căderea lui Robespierre.

Numit ambasador la Hamburg, el se împrietenește cu secretarul său, Georges Kerner, fratele poetului. Kerner trăia în Franța de mult timp, ca și Reinhard, punându-se și el în slujba Republicii. Cu siguranță că și el era subînțeleles printre acești „wurtemberghezi rezidenți la Paris”, despre care Oelsner îl informează pe Hegel, în cursul convorbirilor de la Berna.

Hamburgul refuzând să-l recunoască drept ambasador, Reinhard se instalează la Bremen, unde-l frecventează pe iluminatul Knigge²⁵. În 1796 el se împrietenește cu Reimarus, cu Sieveking, cu Klopstok, cu Fr. Jacobi și se căsătorește cu fiica doctorului Reimarus, Christine. Aceasta se vindecă atunci cu greu de o pasiune nefericită pentru Erich Bollmann, altă figură caracteristică acestui pionierat revoluționar german.

²⁵ A se vedea R. Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Dijon, 1914, p. 640.

Acest prieten al doamnei de Staël, admirator pasionat al lui La Fayette încât încercă să-l ajute să evadeze din închisoarea Ollmütz, fu unul dintre pușinii germani care a încercat să înțeleagă politica lui Robespierre și „dictatura libertății”²⁶.

După căsătoria lui cu Christine Reimarus, Reinhard îi face o vizită unchiului soției sale, celebrul Auguste Hennings. Acesta publică la Plön curajoasa revistă *Geniul timpului*, în care el apără principiile revoluționare, pe care încearcă să le fondeze pe protestantism²⁷. O solidă prietenie va uni de acum încolo pe Hennings și Reinhard, și cum se vede, acesta se atașează totdeauna de germanii cei mai revoluționari ai epocii sale. Aceștia erau și cei în jurul cărora gravitau toți prietenii personali ai lui Hegel.

În 1797, Reinhard este numit ambasador în Toscana, dar este curând expulzat din această țară de către reacțiunea triumfătoare. Când se reîntoarce la Paris ocupă postul de ministru al afacerilor străine, înlocuindu-l pe Talleyrand, timp de două luni și jumătate, până la 18 brumar.

După ce îi arătase o oarecare neîncredere, Napoleon îl va numi consul în Moldova, unde va fi arestat de ruși și eliberat ulterior din ordinul lui Alexandru al Rusiei.

În 1806, Reinhard îl întâlnește pe Goethe, la Karlsbad, în același timp când prietenul acestuia, librarul Frommann este foarte apropiat de Hegel. Celebra prietenie dintre Goethe și Reinhard datează din această epocă.

Restaurația nu va întrerupe cariera politică a lui Reinhard. Talleyrand îl va susține mereu și-i va asigura o funcție în ministerul său. Girondinul, ministrul Directoratului, baronul lui Napoleon, va deveni sub Louis al XVIII-lea și „pair de France”.

²⁶ Cf. Droz., op. cit., pp. 55-56, nota.

²⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 144-147. — A se vedea în *Genius der Zeit*, 1796, *Imn libertății*, de Desorgue și Reinhard.

Apartinea oare Reinhard francmasoneriei? Intrase el în clicile iluminismului? Nu deținem nici o dovadă efectivă a afilierii sale la societățile secrete. Protecția constantă a lui Sieyès și cea a lui Talleyrand furnizează totuși o indicație în acest sens. Cei doi oameni politici francezi erau masoni, iar Talleyrand se număra, cu Bonneville, printre puținii francezi care au fost acuzați de credință față de iluminism. Ginerile lui Reinhard, prietenul lui Goethe și al lui Frommann, ar fi putut oare să nu fie un inițiat?

OELSNER

În scrisoarea sa către Schelling, Hegel remarcă doar originea sileziană a lui Oelsner și că autorul *Scrisorilor* trăiește la Berna „ca simplă persoană particulară”. Dar el știa, cu siguranță, mai multe despre el, și găsim aici un exemplu al unei prudente discreții la care recurge în corespondența sa.

Să nu fi știut oare Hegel că Oelsner tocmai fusese expulzat din Zürich, așa cum va fi în curând și din Berna? „A trăi ca simplă persoană particulară”, ce eufemism! În realitate, Oelsner s-a refugiat în Elveția. Prieten al girondinilor (Brissot, Condorcet, Kersaint) și al partizanilor lor germani și elvețieni (Schlabrendorff, Reinhard, Kerner, von Halem, Zschokke, Paul Usteri), adversar îndârjit al adeptilor lui Robespierre, el a preferat să părăsească Franța, după căderea Girondei, fiindcă se temea pentru libertatea și pentru viața sa.

A venit în Elveția în mai 1794, fiindcă admirația sa pentru Revoluția franceză îi interzicea reîntoarcerea în Prusia; el se va hazarda mai târziu, în 1798, să meargă să-și vadă părinții, în Silezia, dar guvernul prusac îl va aresta.

În 1794, când Hegel îl întâlnește la Berna, Oelsner nu era un om de toată încrederea: interzis în țara sa, fugit din Franța fiindcă acolo nu se simțea destul de revoluționar, supravegheat în Elveția și în curând expulzat că este prea

revoluționar, Oelsner compromite pe toți cei care îl primesc și stabilesc relații cu el.

Puțin mai târziu, lucrurile evoluând în Franța, el va putea să se reîntoarcă la Paris, și, în 1796, orașul Frankfurt îl va însărcina cu o misiune pe lângă Directorat. După cum se știe, Hegel se va stabili el însuși la Frankfurt, la începutul lui 1797. Nu l-a întâlnit acolo, din nou, pe Oelsner, despre care se interesează atât de mult în cursul sejurului său în acest oraș, în 1798? Știm că Oelsner s-a întreținut atunci cu bancherul Willemer²⁸. Or, acest personaj nu este celebru numai din cauza legăturii soției sale, Marianne Suleika, cu Goethe. El a jucat și un important rol politic și ideologic: aparținea, cu siguranță, mediului foarte caracteristic pe care Hegel, cum vom arăta, l-a frecventat la Frankfurt. Willemer era mason și finanțase acțiunile iluministe ale lui Bode.

Cum se explică întâlnirea lui Hegel și Oelsner la Berna? Hegel invocă hazardul. Și poate că, într-adevăr, „din întâmplare” s-a trezit în fața lui Oelsner, dar nu trebuia pentru aceasta să se fi întâlnit mai întâi intenționat într-un loc unde o asemenea întâlnire putea să se producă, de exemplu la prieteni comuni?

În orice caz, „întâmplarea” aranja bine lucrurile. Acest hazard îi permitea lui Hegel să intre în contact cu unul dintre germanii cei mai angajați în viața politică a timpului său, angajat, cu certitudine, în direcția pe care Hegel însuși o adoptase provizoriu: aceea a girondinilor.

Oelsner „a înnotat” în Revoluția franceză, pe care a observat-o și a descris-o, uneori cu multă perspicacitate. El îi consacrase un veritabil cult lui Sieyès ale cărui opere le răspândi în țările de limbă germană. Era oare mason? Relațiile sale germane și franceze, pe care le-am amintit deja, sunt semnificative. Schlabrendorff, von Halem, Zschokke desfășurau o amplă activitate în Ordinul la care se afiliaseră

²⁸Droz, *op. cit.*, p. 184, n.3.

aproape toți girondinii.

Oelsner ajunge să vorbească despre Francmasonerie cu oarecare ironie. În 1791, spune despre Franța: „În această țară nu se mai crede în promisiunile și amenințările Papel, nici în oracolele din Tarrar. În general, nu se consideră catolicismul decât ca o francmasonerie”²⁹. Dar asemenea ironii se găsesc sub pana tuturor masonilor importanți ai epocii: pentru cei avizați, ele sunt lipsite de însemnătate.

Prietenul foarte apropiat al lui Schlabrendorff, familiarul lui Leuchsenring³⁰, amicul lui Baggesen³¹ — care se găsea în același timp cu el și cu Hegel la Berna —, nu putea să nu se intereseze de societatea secretă la care ei se atașau cu toții cu atâta pasiune. Și dealtfel Archenholtz recruta oare colaboratorii *Minervei* sale de altundeva decât dintre „frați”?

Oelsner era protejat, la Paris, de Rabaut de Saint-Étienne, care-i servea de garanție politică³². Forster îl stima în cel mai înalt grad. „Cele mai bune articole în *Minerva* lui Archenholtz sunt toate ale lui”, scria Forster soției sale, Tereza, în 1793³³.

După 1815, Oelsner beneficia de protecția lui Hardenberg care îl făcu să intre în serviciul Prusiei, în 1817, în aceeași vreme când se purtau discuțiile prin care Hegel urma să fie numit profesor la Berlin; în 1818, sub aceeași egidă.

²⁹Oelsner, *Bruchstücke aus den Papieren eines Augenzeugen und unparteiischen Beobachters der Französischen Revolution*, s.1, 1794, p.89.

³⁰Droz, *op. cit.*, p.91, n.3.

³¹Cf. Baggesen, *Timoleon und Immanuel*, Leipzig, 1910, p.308.

³²E.Richter, *K.E.Oelsner und die französische Revolution*, Leipzig, 1911, p.21 și p.22, n.64.

³³*ibidem*, p.37.

Atunci când aștepta un post oficial în Prusia, Oelsner îi făcuse o vizită lui Reinhard, care era în acel moment prizonier politic la Frankfurt. Arestat el însuși din cauza curajoasei dovezi de prietenie, nu fu eliberat decât la intervenția lui Hardenberg³⁴.

Oelsner avea să se împrietenească foarte strâns cu liberalul berlinez Varnhagen von Ense, care fu, de asemenea, prietenul lui Hegel³⁵. Prețioasa corespondență dintre Oelsner și Varnhagen umple trei volume. Se poate observa cum, prin scrisorile sale, Oelsner deveni unul dintre cei care au introdus saint-simonismul în Germania, și cum el fu, prin intermediul lui Varnhagen și al soției sale, unul dintre inițiatorii lui Heine în liberalismul francez³⁶.

Semnalăm un fapt curios. Hegel a trăit în Elveția din 1793 până în 1796, majoritatea timpului aproape de Erlach. Or, la această dată, la câțiva kilometri de acolo, la Neuchâtel, se aduna un grup de prieteni; la M^{me} de Charrière se găseau reuniți soția lui Forster, Tereza, viitorul ei soț, Huber, și Benjamin Constant³⁷.

Forster, la sfârșitul anului 1793, va veni și el în Elveția pentru a-și întâlni acolo, pentru ultima dată, soția, copii și pe Huber. Oelsner, prieten al lui Forster, al lui Huber și al lui Constant sosește în această țară în mai 1794 și îl întâlnește acolo pe Hegel la sfârșitul anului. Kerner, de

³⁴ *Ibidem*, p.53 și p.56.

³⁵ *Briefe*, IV, *Register*.

³⁶ J.E.Spenlé, *Rahel, Mme Varnhagen von Ense*, Paris, 1910, pp. 210-212.

Să ne amintim că Hegel, ca și Gans și Heine, era un familiar al salonului Rahel și un atent cititor al ziarului saint-simonist *Le Globe*, pe care Oelsner îl recomanda prietenilor săi. Cf. *Berliner Schriften*, pp. 710, 717, 723.

³⁷ A se vedea Philippe Godet, *Madame de Charrière et ses amis*, Paris-Laussane, 1927, în special capitolul al XVIII-lea.

asemenea, se stabilește pentru un timp în Elveția. Cât despre Baggesen, el se întoarce în 1794, în cursul călătoriei pe care a întreprins-o în Europa occidentală în căutarea ultimilor iluminați! Sosirea poetului danez i-a fost anunțată lui Hegel prin Hölderlin, care îi cere să-i dea din abundență vești³⁸. Știm, dealtfel, că „stăpânul” lui Hegel, căpitanul Steiger, frecventa familia Sévery³⁹, ea însăși legată de Benjamin Constant, prietenul lui Huber și al lui Oelsner.

Destin comun: Oelsner fusese succesiv expulzat din Zürich și din Berna; Huber și Tereza fură alungați din Neuchâtel și Basel, unde căsătoria lor, celebră puțin timp după moartea lui Forster, produsese scandal, ca și opiniile lor politice. Baggesen, mai târziu, în 1797, atunci când se stabilise pentru un timp la Vevey, fu muștrat de Consiliul Secret din Berna fiindcă a exprimat public ostilitatea față de tirania Bernei⁴⁰.

Toate aceste personaje, precum și incidentele care se multiplicau din cauza lor, făcură multă vâlvă. Hegel nu putea ignora nici apropiata lor rezidență, nici înrudirea opiniilor lor cu cele ale sale. Lui îi era foarte ușor fie să le facă o vizită, fie să se țină cu exactitate la curent cu activitatea lor.

„La Chronique du Mois”

Dacă nu am ști apartenența masonică a lui Archenholtz, am putea-o ghici cu ușurință, datorită gravurii

³⁸ Scrisoarea din 10 iulie, 1794: *Briefe*, I, p.10.

³⁹ A se vedea Sévery, *La vie de société au pays Vaud à la fin du XVIII^e siècle*, II, Laussane, 1912, p.296.

⁴⁰ Richard Feller, *Geschichte der Berna*, t.IV, Berna, 1960, p.380.

alegorice care ornează primul număr al *Minervei*⁴¹. Ea reprezintă, printre altele, o coloană pe care se citește inscripția: „Părinților înțelepciunii tuturor timpurilor”. Un băiat foarte tânăr termină de construit această coloană, utilizând, bineînțeles, o revelatoare mistrie. La umbra unui copac, o femeie înconjurată de copii. Lângă ea, un scut, decorat cu un cap de Meduză, pe care este scrisă celebra formulă: „Epoca prezentă este plină de viitor”. (Die gegenwärtige Zeit ist schwanger mit der Zukunft).

Pe coloana monumentală, ieșind dintr-un coș, își ia zborul o bufniță, pasărea Minervei, de la care revista împrumută numele. În josul paginii, încă o inscripție, de data aceasta în engleză: „To show — the very age and body of the time its form and pressure”⁴².

Această simbolistică indiscretă a plăcut masonilor, istoricilor, literaților, chiar și lui Hegel, care, cu siguranță, a contemplat-o, fiindcă, așa cum vom vedea, el a citit primul număr al *Minervei*. Revista întreține cu masonii francezi relații mai mult decât simbolice. Îi unea cu ei legături foarte puternice. „Frații” francezi inspiră sau chiar redactează un anumit număr de articole pe care *Minerva* le publică. Mai mult, ea depinde, cel puțin parțial, de activitatea publicistului Bonneville, deși Archenholtz n-a recunoscut niciodată această dependență.

Pentru cititorul avizat, această relație iese în evidență de la primul fascicol al *Minervei*. Un articol de critică literară, redactat de Archenholtz, anunță apariția în Franța a unei noi reviste, în termenii următori: „Mai târziu vom vorbi

⁴¹ Alegerea acestui nume îi dezvăluie intențiile. Foarte multe loji masonice, încă din această epocă, se numeau *Minerva*.

⁴² „Să arate — vremurilor și mulțimilor înfățișarea și tiparul lor”. (William Shakespeare, *Hamlet*, trad. rom. Leon Levițchi și Dan Duțescu, Editura Albatros, București, 1974, p.78.

mai mult despre nenumăratele jurnale politice ale francezilor. Menționăm aici doar că tuturor acelor jurnale care, cu rare excepții, nu produc decât o pălăvrăgeală mizerabilă, li se adaugă un altul, de la începutul lunii ianuarie: el ar trebui să se distingă față de toate. Va fi o revistă lunară publicată sub titlul *La Chronique du Paris*, sau *Les Cahiers patriotiques*; patrusprezece binecunoscuți oameni de literă, unii dintre ei membri ai Adunării Naționale, s-au anunțat ca editori. Aceștia sunt: Clavière, Condorcet, Mercier, Auger, Oswald, Bonneville, Bidermann, Brissonnet, Guy-Kersaint, Brissot, Garra de Coulon, Dussaulx, Lanthenas și Collot d'Herbois".

Urmează un program de repartizare a sarcinilor între diverșii redactori:

„Clavière, pe care Mirabeau îl considera maestrul său, a preluat partea financiară. Condorcet va face observații asupra legislației și asupra educației naționale. Mercier va dezvălui abuzurile, ca în al său *Tablou al Parisului* și va însoți toate acestea de reflecții filosofice asupra principiilor fericirii poporului” etc.

Astfel Archenholtz reproducea în *Minerva* proiectele revistei franceze care va primi, în realitate titlul *Chronique du Mois*. El îl evidențiază, printre alți redactori prevăzuți, pe Bonneville, „care se va ocupa de partea diplomatică”⁴³.

În biografia sa despre Archenholtz, Ruof sugerează că fondatorul *Minervei*, legat de Schubart din 1774, a luat ca model faimoasa *Cronică*, pe care acesta o publica, și pe care Stäudlin încercă în zadar să o facă să supraviețuiască după moartea maestrului. Ipoteză plauzibilă, care furnizează o indicație utilă despre orientarea politică a celui care reia astfel o tradiție de luptă contra despotismului și de opoziție politică. Archenholtz va rămâne totdeauna fidel memoriei lui Schubart și va deveni apărătorul său permanent. Este important să constatăm că Hegel a fost cititorul lui Archenholtz și prietenul

⁴³*Minerva*, nr.1, ianuarie, 1792, pp. 112-114.

lui Stäudlin, amândoi admiratori și continuatori ai lui Schubart. Acest fapt permite cel puțin să se pună la îndoială ideea unei opoziții a lui Hegel față de Schubart, sugerată de Aspelin⁴⁴.

Dar imitația *Cronicii* lui Schubart nu exclude pe cea a revistei *Chronique du Mois*. De fapt, un anumit număr de texte publicate de *Minerva* sunt luate direct din ea, astfel că revista franceză orientează politic pe sora ei germană, cel puțin la începuturile sale. De aceea, citind *Minerva*, Hegel a intrat în contact și cu revista care reprezenta gândirea franceză cea mai girondină și cea mai masonică. Prin traducere și prin contagiune, spiritul lui Condorcet și al lui Brissot se insinuează în *Minerva*, iar aceasta nu se abține de a traduce scrierile lor și ale prietenilor lor, inspirați adesea din *Chronique du Mois*.

În același timp, Archenholtz adoptă în privința revistei franceze, căreia îi datorează atât, o atitudine care ar putea să ne uimească, ba chiar să ne indigneze, dacă am ignora condițiile politice dificile în care își desfășoară activitatea sa de publicist. El ajunge să evoce *Chronique du Mois*, și am dat un exemplu în acest sens. Archenholtz semnalează diversele publicații pe care le recomandă revista franceză, iar adesea vorbește despre redactorii săi.

⁴⁴G.Aspelein, *Hegels Tübingen Fragment*, 1933, p.23: „Când e vorba de fragmentul din Tübingen — care dealtfel nu tratează probleme politice actuale — nu este posibil de a-l reprezenta pe Hegel ca pe un declamator în stilul lui Schubart, proferând vagi amenințări contra despoților și glorificând noua epocă cu o cascadă de fraze pompoase”.

Textele contrazic această afirmație a lui G.Aspelein. Se găsește, firește, „declamații” la adresa despoților în scrierile tânărului Hegel. Cât despre glorificarea „pompoasă” a noului epocă, și mai precis a Revoluției franceze, se știe că ea se manifestă până la ultimele opere ale lui Hegel, și în mod deosebit la sfârșitul *Prelegerilor de filosofie a istoriei*. „Stilul” lui Hegel, în privința acestui subiect, nu se opune deloc celui al lui Schubart, din care Aspelein citează câteva pasaje (*op. cit.*, pp. 21-22). Nu Hegel critică idelle și stilul lui Schubart, ci mai degrabă Aspelein, care-l atribuie lui Hegel, propria-i ostilitate față de Schubart și față de Revoluția franceză.

Există însă trei puncte despre care nu dezvăluie niciodată nimic, iar acestea interesează în mod deosebit o cercetare asupra surselor ascunse ale gândirii lui Hegel.

În primul rând, Archenholtz se ferește întotdeauna de a menționa că reproduce texte din *Chronique du Mois*, și, a fortiori, cât îi datorează. El rămâne foarte discret în ceea ce privește trăsăturile mediului din care își alege prietenii săi francezi, mediu care corespunde celui căruia el însuși îi aparține în Germania. Redactori sau nu ai revistei *Chronique du Mois*, aproape toți colaboratorii francezi ai *Minervei* au aderat la loja pariziană *Cele Nouă Surori*.

În al doilea rând, Archenholtz ascunde sistematic cititorilor săi faptul că revista *Chronique du Mois* este publicată de imprimeria *Cercului Social*, de care el este strâns legat.

În sfârșit, el nu recunoaște niciodată că revista *Chronique du Mois* este condusă și animată de publicistul francez Nicolas de Bonneville, fondatorul *Cercului Social* și, de asemenea, director al imprimeriei sale.

Vom zăbovi puțin la examinarea acestor trei puncte, fiindcă unul dintre scopurile cercetărilor noastre constă tocmai în clarificarea relațiilor directe sau indirecte ce s-au stabilit între Hegel și francmasonerie, *Cercul social* și iluminăți.

NICOLAS DE BONNEVILLE

Cititorii obișnuiți ai *Minervei* nu cunoșteau, desigur, proveniența exactă a textelor franceze a căror traducere o dădea această revistă. Archenholtz are grijă să ascundă faptul că el datorează unele texte revistei *Chronique du Mois*, dar când consimte să evoce această publicație, disimulează, de asemenea, anumite trăsături ale sale.

Chronique du Mois proclamă cu mândrie pe coperta fiecărui exemplar că este scoasă din presele tipografiei *Cercului social*. Minerva nu spune nici un cuvânt despre

aceasta. *Chronique du Mois* publică frecvent anunțuri de cărți „editate de imprimeria Cercului social”, sau „de procurat de la birourile Cercului social”. Archenholtz reproduce aceste anunțuri, dar transpune prudent: „editate de imprimeria revistei *Chronique du Mois*”, sau „de procurat de la birourile revistei”!

Este de preferat ca cititorii, adversarii și cenzura să nu afle nimic de această origine suspectă. Nu li se va vorbi de poziția aparte a lui Bonneville, care este, împreună cu Condorcet, fondatorul revistei *Chronique du Mois*.⁴⁵ Colaborarea dintre Bonneville și Condorcet era în general foarte strânsă.⁴⁶ Nu dedicase primul, celui de-al doilea *Scrisoarea despre istorie*, încă din 1787? Însă Bonneville conferea revistei o direcție mai practică și mai militantă, în vreme ce Condorcet se mulțumea, pare-se, să inspire destul de abstract și de general linia politică.

Toți oamenii politici care promiseseră la început colaborarea la *Chronique du Mois* nu-și respectară cuvântul. Cei mai mulți dintre ei nu furnizaseră articole decât cu intermitențe. Evenimentele îi constrânseră, unul după altul, la tăcere.

Dar Bonneville scrie în fiecare fascicol, astupă golurile rămase astfel din cauza slăbiciunii altor redactori. El dă tonul, el animă. Când toți prietenii, girondini ca și el, vor fi arestați sau vor fugi, el va redacta singur ultimul număr din *Chronique du Mois* (iulie, 1793), înainte de a fi, la rândul său, încarcerat.

Deci este absolut exclus ca Archenholtz, Oelsner, sau Reinhard să nu fi putut ști că Bonneville conducea *Chronique du Mois*. Nu numai această direcție s-a făcut constant simțită,

⁴⁵ Gallois, *Histoire des journaux et des journalistes de la Révolution française*, Paris, 1845, t.II, p. 95.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 107-108.

pentru cine cunoaște stilul și maniera inimitabilă a lui Bonneville, dar în afară de aceasta redactorii *Minervei* dispuneau de informații certe și directe asupra acestui fapt.

Dacă Archenholtz și Oelsner nu dezvăluie public legăturile cu Bonneville, desigur că au motive temeinice. Dar în discuțiile pe care le-a avut la Berna cu Hegel, Oelsner se menținuse, oare, la fel de rezervat?

Dealtfel, *Minerva* nu ascunde în întregime numele lui Bonneville, chiar dacă-i trece sub tăcere funcția și legăturile cu acest scriitor. Revista germană îl citează printre alți colaboratori de la *Chronique du Mois*, iar în iulie 1792 va publica, sub semnătura sa, un text ciudat: *Franc-cosmopoliții* (*Die freien Weltbürger*), care apăruse în mai 1792 în *Chronique du Mois*. El se găsește în numărul 13 al *Minervei*. Cu numărul 14 începe publicarea *Scrisorilor* lui Oelsner, pe care Hegel i le reamintește lui Schelling.

INTERNAȚIONALISMUL BURGHEZ

Va ajunge Archenholtz să disimuleze relațiile cu *Chronique du Mois* și cu Bonneville? Important pentru el era să le ascundă îndeosebi de cenzură, de poliție, de adversarii reacționari destul de mărginiți. Dar tăcerea sa nu putea deloc să înșele pe oamenii cultivați și avizați, — printre care e greu să nu-l situăm pe tânărul Hegel. Acesta nu citea doar *Minerva*, ci urmărea încă din copilărie și *Revista lunară din Berlin* (*Berlinische Monatschrift*)⁴⁷. Or, *Berlinische Monatschrift*, în fascicolul său din iunie 1793 dezvăluie ceea ce Archenholtz se străduia din răspuțeri să țină secret. Nu era vorba de un denunț. *Berlinische Monatschrift*, ea însăși puternic masonică, dirijată de vechi iluminați, victimă a

⁴⁷ A se vedea *Dokumente*, passim. Hegel, în diverse perioade, a scos din această revistă numeroase fragmente.

tracasărilor cenzurii, nu expunea *Minerva* vendetel dușmanilor germani ai lui Bonneville, ai *Cercului social* și al „propagandei” revoluționare franceze. Ea nu elta nici chiar numele revistei lui Archenholtz, dar dădea cititorilor acestela din urmă, și publicului german, posibilitatea de a cunoaște mai bine pe directorul revistei *Chronique du Mois*, precum și activitatea sa. Cei care o vroiau, puteau apoi să remarce analogiile cu *Minerva*.

În 1793, Hegel avea mai multe motive ca niciodată, să citească *Berlinische Monatschrift*. Să ne amintim conflictele acestei reviste cu cenzura prusacă, din cauza unor articole ale lui Kant. În 1792, cenzorul încă tolerase publicarea textului lui Kant, intitulat *Despre răul radical în natura umană*, dar urmarea acestui articol, consacrată *Luptei principiului bun și al celui rău pentru dominația asupra omului*, fu cenzurată, iar *Berlinische Monatschrift* a fost interzisă. Se știe că Immanuel Kant după ce a completat primele două texte cu alte capitole a alcătuit cartea *Religia în limitele simplei rațiuni*, pe care a publicat-o la Jena, în 1793.⁴⁸

Hegel a fost profund interesat de religie și este poate prima carte a lui Kant pe care a studiat-o cu adevărat. Capitulul publicat de revista berlineză și dificultățile care au decurs pentru ea, interesaseră în mod cert pe seminariștii din Tübingen.

În 1793, *Berlinische Monatschrift* publica și un articol al lui Fichte pe care Hegel îl considera atunci ca pe unul dintre cei mai mari filosofi în viață. Revista berlineză a publicat și poeme ale lui Conz, fostul coleg al lui Reinhard, dascălul și prietenul lui Hölderlin și al lui Hegel,⁴⁹ iar tocmai

⁴⁸ Referitor la această problemă și urmările ei, a se vedea E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1921, pp. 406-407.

⁴⁹ „Uniunea celor trei prieteni este plasată sub egida lui Conz, care are o mare autoritate asupra lor” (în legătură cu Hölderlin, Hegel și Schelling, în W. Prengel, *L'évolution morale et politique de Hölderlin*, Casablanca, 1958, p.15).

acest număr din iunie 1793, care conținea un articol pîcant și deosebit de interesant pentru un spirit care citea și *Minerva*, făcuse elogiul revistei *Chronique du Mois*.

Un asemenea articol, cum să nu fi atras atenția unor spirite atît de averse de informații despre Franța, precum Hölderlin, Schelling și mai ales Hegel, care la acea dată era încă rezident la Tübingen? Articolul se intitula: *Francmasonerie care ia cu asalt Monarhiile, în Franța (Eine Monarchien-stürmende Freimaurerei in Frankreich)*⁵⁰. Era semnat cu pseudonimul *Mysomystes*.

Autorul îi atacă violent pe iacobini, cărora le reproșează metodele iezuite, violența și ipocrizia. Printre ei se găsește Bonneville, cel care vrea să fondeze o francmasonerie cosmopolită (*eine Weltbürger-Freimaurerei*), acțiune care trimite cu gândul la întreprinderile iluminaților bavarezi. Contra acestora, *Mysomystes* reia câteva calomnii curente în epocă, dar, poate, mai ales din precauție: animatorii de la *Berlinische Monatschrift* au aparținut ei înșiși iluminaților și continuă să fie criticați din acest punct de vedere de dușmanii lor.

Mysomystes declară pe șleau: Bonneville este cel care publică *Chronique du Mois*. El este uimit că Bonneville poate pretinde că germanii îi traduc revista în țara lor, întrebând cu falsă inocență: „Asta se petrece într-adevăr?” Dar, fără îndoială, arătând în continuare că nu este păcălit de tăcerea lui Archenholtz, și dorind să-și informeze cititorii, nu vrea să-i creeze *Minervei* nici o dificultate cu cenzura și poliția.

Autorul articolului reproduce, la rîndul său, lista celor patrușprezece colaboratori ai *Cronicii* franceze și dezvăluie marele secret. „Lucrarea⁵¹, cum sugerează și titlul, apare la

⁵⁰ *Berlinische Monatschrift*, t. XXI, p. 570.

⁵¹ Este vorba de revista *Chronique du Mois*.

imprimeria *Cercului social*⁵². Dar acest *Cerc social*⁵³ este cu totul altceva, chiar și privit de departe, decât o simplă editură sau imprimerie. El are, dimpotrivă, un plan mult mai vast și scopuri mult mai elevate...". „Conform planului înființării sale, această casă constituie o *Confreerie universală a Prietenilor Adevărului* (*Verbrüderung der Wahrheitsfreunde...*). Se anunță în detaliu apariția unui cotidian al acestor *Prieteni ai Adevărului*... Acești domni ai *Cercului social* au fondat o nemaipomenită propagandă. Dar nu numai ca librar Bonneville se gândește la națiuni, ci și ca scriitor. El oferă pentru trei livre una dintre operele sale: *Despre spiritul religiilor*⁵⁴.

În general, articolul lui Mysomystes îl tratează pe Bonneville ironic. El insistă asupra cusurilor sale, râde de apucăturile sale masonice, de reveriile sale fantastice (*phantastische Grille*), de obișnuitele sale referiri la misterele egiptene și celtice, la zeița Isis, la erorile sale de apreciere privind câteva detalii ale vieții masonice germane.

Ne putem totuși întreba despre veritabilele intenții ale autorului. În condițiile politice ale timpului, era imposibil de exprimat deschis, într-o revistă germană, simpatia pentru Bonneville, pentru *Cercul social*, pentru „propaganda” franceză. Și poate că Mysomystes nu este decât unul din infocații lor partizani. Cu toate acestea, articolul său contribuie în a-l face cunoscut pe publicistul francez. El pune în evidență afecțiunea deosebită a lui Bonneville pentru germani și faptul că el n-a ezitat să publice în *Chronique du Mois* un apel care le era destinat, însoțit de traducerea în limba lor. Desigur, Mysomystes ține să rectifice câteva greșeli în germană ale lui Bonneville. Dar, în sfârșit, această atenție

⁵² În franceză, în text.

⁵³ În germană, de data aceasta: *Gesellschaftszirkel*!

⁵⁴ *Berlinische Monatschrift*, XXI, p. 581-585.

afectuoasă a lui Bonneville în privința lor, despre care unii, cel puțin, știu că el dealtfel a dat alte dovezi mai convingătoare, nu riscă să suscite recunoștința germanilor?

În acest sens, Mysomystes acționează și mai eficace. El traduce un pasaj dintr-un alt apel al lui Bonneville către germani, pe care autorul său nu-l publicase decât în franceză. Reușește astfel să efectueze un tur de forță. Într-un articol care pare să denunțe propaganda franceză în Germania, el introduce un text al lui Bonneville, cel mai activ propagandist, și un text extras dintr-unul din articolele cele mai remarcabile, dar și cele mai incendiare ale acestui autor. Este greu de crezut, în această afacere, în inconștiența lui Mysomystes, care, în plus, își oferă plăcerea de a da cu tifla *Minervei*: el publică un fragment din textul revoluționar al lui Bonneville, extras din același număr al revistei *Chronique du Mois* din care *Minerva* nu îndrăznise să scoată decât câteva rânduri destul de obscure și relativ anodine ale aceluiași autor! Mai mult încă, el nu ezită să imprime sfârșitul revoluționar al articolului lui Bonneville, articol din care *Minerva* nu crezuse că poate să prezinte decât debutul enigmatic!⁵⁵

Apelul lui Bonneville, *Străinilor, despre Revoluția franceză*, constituie o expresie remarcabilă a ceea ce s-ar putea numi „internaționalismul burghez”. Bonneville proclamă aici solidaritatea adversarilor despotismului în toate țările lumii. El îndeamnă pe străini să nu ia armele contra Franței revoluționare, ci îi încurajează la revoltă contra principilor lor, îi incită la defetismul revoluționar.

Suntem departe de apucăturile masonice și de „reverii fantastice”. O asemenea propagandă a trezit un viu ecou în Germania, iar dacă ar trebui o dovadă în acest sens,

⁵⁵ *Chronique du Mois*, mai, 1792, Bonneville, *Aux étrangers* (p. 36), tradus fragmentar în *Berlinische Monatschrift*, iunie, 1793, și *Francs cosmopolites* (p. 73), tradus fragmentar în *Minerva*, iulie, 1792, și în *Berlinische Monatschrift*, iunie, 1793, p. 592.

am găsi-o în chiar publicația *Minerva*, dar și în atitudinea lui Mysomystes.

Bonneville, într-adevăr, în apelul său, evocă tradițiile revoluționare ale poporului german, și îi cere să le rămână fidel. Tocmai acest pasaj îl traduce Mysomystes. Cititorii avizați ai lui Hegel vor recunoaște opinii pe care filosoful le-a profestat întotdeauna. Iată textul lui Bonneville:

„Urmași ai lui Arminius și ai lui Vitikind, compatrioți ai lui Kepler și ai lui Leibniz, vouă vă sunt destinate aceste reflecții. Să fi uitat oare străvechea voastră dragoste de libertate? Geniul vostru să se fi stins? Europa vă datorează imprimăria, acest bulevard etern al drepturilor omului, vă datorează praful de pușcă, a cărui folosire va stabili într-o zi între putere și justiție o alianță eternă.

Doar Germania singură a pus stavilă tiraniei cu care Roma războinică a amenințat lumea. Și tot Germania a salvat Europa de cătușele rușinoase ale Romei fanatice.

Când încă toți oamenii lăsau în jos o frunte umilită sub acest jug blestemat, stindardele libertății fluturau pe stâncile Boemiei. Din inima Saxeii, Luther profitând de avantajele tiparniței abia născute, a dat un exemplu de combatere a tiraniei prin rațiune și a superstiției prin ridicol.”⁵⁶

După un asemenea citat, Mysomystes nu poate să nu

⁵⁶ *La Chronique du Mois*, mai 1792, pp. 39-40. — Se pot compara aceste texte cu cele ale lui Hegel, de altfel foarte asemănătoare:

a) Despre libertatea germanică: *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p. 439 (*Prelegeri de filosofia istoriei*, trad. rom., pp. 334-335)

b) Despre rolul emancipator al imprimăriei: *Ibidem*, p. 517 (trad. rom., pp. 383-384).

c) Despre consecințele sociale egalizatoare ale inventării și folosirii prafului de pușcă: *Ibidem*, p. 508 (trad. rom., p. 377).

d) Despre luteranismul care flutură „drapelul libertății spiritului”: *Ibidem*, p. 524 (trad. rom., p. 386).

declare: „Fapt este că acest pasaj al apelului nu este rău”⁵⁷. Hegel nu trebuie să fi fost de altă părere.

Berlinische Monatschrift completa operația întreprinsă de *Minerva*, scoțând în evidență ceea ce poate *Minerva* ignora încă despre Bonneville, despre *Cercul social*, despre revista sa *Chronique du Mois*, despre prietenii Adevărului și despre lucrarea *Spiritul Religiilor*.

Berlinische Monatschrift va mai reveni asupra lui Bonneville și a masoneriei sale antimonarhice. Un mason silezian, apărând ordinul contra acuzației de activitate politică, va nota că „acest reproș n-ar fi nejustificat, dacă ar viza francmasoneria cosmopolită a lui Bonneville, descrisă în ianuarie, în numărul 5 din *Berlinische Monatschrift*”⁵⁸.

Dar revista berlineză vorbise deja de scriitorul masonic francez într-o vreme în care, în mod cert, Hegel o citea cu regularitate. *Revista din Berlin*, care nu-și ascundea tendințele masonice, dădea constant informații despre societățile secrete pe care ea căuta să le purifice de toate tendințele mistice sau magice, de *Schwärmerei*. În martie, 1789, un articol anonim vorbește despre adepții lui Swedemborg și despre un text care le fusese consacrat, furnizând explicațiile următoare:

„Dar cine a scris acest jurnal? Cine a convocat francmasonii în numele Noului Ierusalim? — Cagliostro! — Despre aceasta vorbește un om care cunoaște bine toate problemele masonice din Anglia, căreia i se întâmplă să se înșele adesea în comentariile și concluziile sale, dar pentru care expunerile amănunțite privind afacerile în Anglia nu comportă nici o neverosimilitate, și, ceea ce este esențial aici, un om care nu pare să cunoască deloc Noul Ierusalim din Stockholm, și care, deci, n-a inventat nimic contra acestei

⁵⁷ *Berlinische Monatschrift*, t. XXI, p. 586.

⁵⁸ *Ibidem*, 1793, II, p. 163.

societăți, dintr-o rea intenție; pe scurt: domnul Bonneville, în a doua parte a cărții sale binecunoscute, *Iezuiții alungați etc.*⁵⁹.

După cum se arată aici, Bonneville este „binecunoscut” în Germania, la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Așadar trebuie să fie foarte greu pentru *Minerva* să ascundă ceea ce-i datorează, mai ales unui observator atât de lucid și informat ca Hegel.

Bonneville era pasionat de problemele masoneriei, masonerie la care aderaseră aproape toți iluminații. Câțiva ani după izbucnirea „scandalului” iluminist, el publică o carte bizară: *Iezuiții alungați din Masonerie și pumnalul lor sfărâmat de masoni*. Apariția ei fu învăluită în mister. Cele două tomuri din care este alcătuită au ca titlu: *Masoneria scoțiană comparată cu cele trei profesii și secretul templierilor din secolul al XIV-lea, și Aceeași comparație a celor patru jurăminte ale Companiei Sfântului Ignățiu și a celor patru grade ale masoneriei Sfântului Ioan*. Cele două părți, deși imprimate, după toate indiciile, la Paris, sunt date: Londra, 1788⁶⁰.

Se pare că această lucrare a fost redactată la îndemnul unui prieten al lui Bonneville, germanul Bode, vechi asociat al lui Lessing, francmason și iluminat, apropiat lui Goethe și multor altor personalități germane. Bonneville însuși recunoaște acest ajutor din exterior: „Îmi place să spun public că savanți străini mi-au trimis în limbile lor cercetări prețioase și documente importante”⁶⁰. Bode traduce imediat în

⁵⁹Puțin timp înainte, francmasonul și iluminatul german Knigge publicase un *Avertisment către principii germani privind spiritul și pumnalul iezuiților*. Despre Knigge, a se vedea mai jos, p.82.

⁶⁰*Les Jésuites...*, Introducere, p.2.

germană lucrarea lui Bonneville pe care el i-o inspirase⁶¹.

Chiar înaintea Revoluției, Bonneville produsese în Germania o impresie foarte favorabilă prin acțiunea de difuzare a literaturii germane în Franța. În 1782, Friedel se asociază cu el pentru a traduce teatrul german în franceză, dar asociatul își ia din această afacere partea leului. Din douăsprezece tomuri de *Teatru german* ale lui Friedel, ultimele zece îi revin în realitate lui Bonneville. Nu e lipsit de interes să examinăm unele dintre titlurile pe care și le-a asumat. O parte dintre ele sunt acum uitate, cum ar fi *Tată de familie*, de Gemmingen, la reprezentarea căreia Halem va asista, cu ocazia trecerii sale prin Paris. Epoca noastră nu-și amintește deloc de *Elfriede*, de Bertuch, de *Diego și Leonor*, sau de *Noua Emma*, de Unzer, nici de *Iată-l prins*, de Wetzel, de *Walwais și Adelaida*, de Dahlberg. Bonneville a tradus și *Contele von Olsbach*, de Brandes, *Moartea lui Adam*, de Klopstock, *Otto von Wittelsbach*, de Babo, *Omul momentului*, de Hipel. Majoritatea acestor autori au aparținut francmasoneriei.

Bonneville înfăptuia o operă utilă punând la îndemâna publicului francez aceste piese de teatru, dintre care unele prezintă o incontestabilă valoare. Dar la toți acești autori masoni, el adaugă și alți câțiva, a căror alegere dovedește bunul său gust și perspicacitatea sa. El dădea prima traducere franceză a două mari opere ale lui Lessing: *Nathan înțeleptul* și *Frau Sara Simpson*. Hegel, „apropiatul lui Lessing” și „bun cunoscător al limbii franceze”, putea oare să-l ignore și să nu-i fie recunoscător? Dar Bonneville își asigura în acest domeniu gratitudinea prietenilor germani ai Franței cu alte titluri: el traducea, de asemenea, *Hoții*, de Schiller, *Stela* și *Clavigo*, de Goethe, și, în plus, de acesta din urmă, *Goetz von*

⁶¹ *Die Jesuiten vertrieben aus der Freymaurerei*, Leipzig, Goeschen, 1788, 2 vol. După Harivel, există o altă traducere, publicată la Strasbourg, la Treuttel, în 1786. Această dată surprinde.

Berlichingen.

Cu *Nathan înțeleptul*, *Hoții* și *Goetz*, Bonneville alegea tocmai cele trei drame moderne care îl inspiră cel mai frecvent și cel mai profund pe Hegel, de la primele sale scrieri, până la *Fenomenologia spiritului*. Hegel va adăuga acestora *Faust*, dar în vremea apariției *Teatrului german*, Bonneville nu avea posibilitatea de a cunoaște capodopera lui Goethe.

MANEVRE ÎN FURTUNĂ

Ar fi de neiertat pentru cine vrea să cerceteze sursele și relațiile ascunse ale lui Hegel, să negligeze contextul social și politic în care el a trăit. Citirea publicațiilor epocii, arată că în Germania toate spiritele erau preocupate, din motive diverse, de problemele propagandei revoluționare franceze, de influența și de rolul exact al masoneriei, de semnele acțiunii persistente a iluminaiilor, de descoperirea de conspirații diverse, dintre care tipică este cea a *evergeților*. Peste tot se vorbește de Bonneville, de Fauchet, de Bode, de Knigge, de Forster și de prietenii lor politici și ideologici.

Este imposibil ca Hegel să fi ignorat numele, activitatea, ideile și influența în Germania ale lui Bonneville, ale revistei *Chronique du Mois*, ale *Cercului social*, ale *Prietenilor adevărului*.

Când adoptă anumite opinii pe care le difuzează *Minerva*, Hegel le cunoaște proveniența și mediul francez care le propagă. El nu este un inocent care este dus de nas ascunzându-i-se esența ideilor strălucitoare prin care să-l amăgești. Pe ansamblu, el aderă la linia ideologică și politică a *Minervei* de la începuturile sale, și citește cărțile pe care revista le anunță și le recomandă: *Viața Mariannei*, de

Marivaux (*Marianes Begebenheiten*)⁶², *Confesiuni*, de Rousseau, traduse de Knigge, *Jacque fatalistu' și stăpânul său*, de Diderot etc.

El urmează, de asemenea, variațiilor politice ale revistei.

Minerva se dezlănțuie contra lui Robespeirre, când acesta ia puterea. Îndeosebi Oelsner, colportează nenumărate relatări, adesea neadevărate, despre atrocitățile revoluționare⁶³. După el, Marat este „un vampir”, „un monstru”⁶⁴, Robespierre are o figură „de animal”⁶⁵. Minerva va glorifica gestul Charlottei Corday: „suflet celest”, „mai mare ca Brutus”, va spune nefericitul Adam Luchs, ale cărui proclamații ea le reproduce și care, în Franța, va plăti cu viața acest ditiramb⁶⁶.

Revista germană va relua acuzațiile formulate în Franța împotriva lui Carrier, insistând mai cu seamă, în octombrie-decembrie, 1794, asupra faimoaselor „mariages républicains”, care poate n-au avut loc niciodată, dar care constituiră unul dintre principalele capete de acuzare contra lui Carrier⁶⁷.

Revista publica darea de seamă a procesului lui Carrier, și chiar la începutul primului număr din 1795, nu va

⁶²Am examinat influența profundă a acestui roman asupra lui Hegel în articolul nostru: *Hegel et Marivaux* (în *Europa*, nov-decembrie, 1966, nr. 451-452, pp. 323-338).

⁶³*Minerva*, t.IV, pp. 26-62, 104 etc.

⁶⁴*Ibidem*, t.V, pp. 339-341.

⁶⁵*Ibidem*, t.IV, p.44.

⁶⁶*Ibidem*, t.VII, p.309 și p.312.

⁶⁷A se vedea Gaston Martin, *Carrier et sa mission à Nantes*, Paris, 1924, în special pp. 265-345.

ezita să plaseze o gravură a lui Buchholz reprezentând *Les mariages républicains et les fusillades de Vendée en l'an 1794*.

La Crăciunul lui 1794, Hegel exprimă opinia că „procesul lui Carrier a dezvăluit toată infamia robespierristilor”⁶⁸. Această opinie este luată direct din *Minerva*, care, la această dată, a încercat să o confirme prin toate mijloacele, chiar și cu ajutorul unor mărturii dubioase⁶⁹. Se știe că mai târziu Hegel va reveni asupra acestui raționament, în genere antirobespierrist. În *Fenomenologia spiritului*, el va recunoaște *Teroarea* ca un moment necesar al istoriei Revoluției, și îl va caracteriza pe Robespierre ca pe omul „care a luat virtutea în serios”, admițând dealtfel că a fost uneori injust în privința sa.

Timp de câteva luni, *Minerva* se distanțează de *Chronique du Mois*, înainte ca aceasta să dispară. Archenholtz nu mai reține din ea decât atacurile sale contra montaniarzilor. În curând, *Minerva* va pune pe toți revoluționarii francezi „în aceeași oală”, chiar și pe vechii săi prieteni girondini, Brissot, Condorcet („ahtiat după bogăție”, spune ea), chiar și Carra, chiar și Dumouriez⁷⁰.

⁶⁸Despre ostilitatea față de Robespierre, în anturajul lui Hegel, a se vedea scrisoarea lui Hölderlin către Neuffer (1794): „Mi se pare just să cadă capul lui Robespierre...”.

Cât despre Carrier, pentru a arăta că a rămas un revoluționar convins, dezaproband ferm activitățile care i se imputau acestui personaj, ne este suficient să reamintim că însuși Babeuf publică în această vreme o lucrare care îi era foarte ostilă (Gracchus Babeuf, *Du système de la dépopulation, ou la vie et les crimes de Carrier, son procès et celui du Comité révolutionnaire de Nantes*, Paris, Imp. de Franklin, an III).

⁶⁹A se vedea t.VI, pp. 278 și urm.

⁷⁰Hegel, pentru a desemna grupul de partizani ai lui Robespierre, folosește aceeași expresie pe care o utilizează frecvent Oelsner, într-un sens peiorativ: „Die Robespierrotische Rotte” (*Minerva*, 1792, III, pp. 555, 556, 569).

Cred că trebuie să vedem în această atitudine efectul a două cauze.

În primul rând, ea exprimă neliniștea, teama, disperarea încercate de acești revoluționari moderați care sunt Archenholtz și prietenii săi. Ei speraseră altceva de la Revoluția franceză, visaseră o idilă și trezeau aruncați într-o baie de sânge. Ei nu înțelegeau că pentru a întrona solid revoluția burgheză, trebuia să se meargă atât de departe.

Decepția lor se schimba ușor în amărăciune, simțindu-se înșelați. În loc de a vedea în *Teroare* o consecință necesară a evenimentelor anterioare, ei aruncau responsabilitatea asupra anumitor oameni. Se vedeau atunci obligați să-i pună în cauză și pe revoluționarii „bine intenționați” care, fără să prevadă efectele, contribuiseră la declanșarea cataclismului.

Dar aparenta schimbare bruscă de opinie a unor democrați germani se explică și prin situația din ce în ce mai dificilă creată în Germania. Teroarea suscită de partea cealaltă a Rinului o indignare abil exploatată de emigranții francezi și de reacționarii germani. La sfârșitul lui 1793 nici o aprobare deschisă a Revoluției nu mai este posibilă: publicul și poliția își conjugă forțele contra ei.

Revistele care vor să supraviețuiască trebuie, deci, „să urle cu lupii”, și cu atât mai tare cu cât antecedentele lor păreau mai suspecte. Este cazul revistei lui Archenholtz. Moralul directorului său este zdruncinat, în același timp când represiunea devenea mai amenințătoare.

Dar după acest paroxism, atunci când termidor va readuce cu hotărâre Revoluția în matca ei burgheză, *Minerva* va reveni la vechile sale iubiri, nu fără un anume eclecticism și fără a se tămădui mai mult de versatilitatea sa. Ea va reîncepe să publice articolele lui Carra, colaboratorul lui Mercier la *Analele patriotice*, și va prezenta traducerea articolelor lui Louvert, redactată de Oelsner⁷¹.

⁷¹*Minerva*, t.V, p.399 și VI, p.385.

Cu Louvert, suntem din nou readuși la *Cercul social* și la Bonneville! *Buletinul Prietenilor Adevărului* al lui Bonneville îi datorează lui Louvert o bună parte a interesului său: „Ceea ce face acest buletin foarte prețios pentru istorie, spune Gallois, este că el conține toate articolele lui Louvert în această *Sentinelă* pe care Roland o pune pe zidurile Parisului”⁷².

Dar însăși *Sentinela* lui Louvert fu mai întâi editată la *Cercul social*. În ajunul masacrelor din septembrie, Bonneville îl ajutase personal pe Louvert în a pregăti un număr celebru⁷³.

Louvert se bucura în Germania de o mare popularitate, inclusiv în mediile frecvenatate de Hegel. Traducerea lucrării sale, *Emilia de Marmot*, apărură în 1794, la Cotta, în Tübingen. Hegel îl cunoștea foarte bine pe acest editor care, din cauza extraordinarei extensiuni a întreprinderii sale, ocupa în micul oraș, Tübingen, un loc de prim ordin. Dar el exercita și asupra vieții culturale o influență decisivă, fiindcă publica operele celor mai mari scriitori germani ai epocii, în mod deosebit cele ale lui Goethe. Hegel se gândea uneori să-și publice propriile sale opere la acest editor, întreținând toată viața cu Cotta relațiile cele mai cordiale⁷⁴.

Traducerea *Emiliei de Marmot* era dealtfel opera Terezei Huber, fosta soție a lui Forster, prietena lui Oelsner, care își avea reședința în această vreme pe teritoriul Neuchâtelului, la câțiva kilometri de casa în care Hegel exercita atunci funcția de preceptor. Într-o scrisoare către Hegel, Schelling vorbește de Huber ca despre cineva pe care ei îl cunosc bine.

Huber avea să publice *Memoriile* lui Louvert, în 1795,

⁷²Gallois, *Histoire des journaux*, II, p.111.

⁷³Louvert, *Mémoires*, Paris, 1889, t.II, p.175. — A se vedea *La Sentinelle*, red. J.B.Louvert, Imprimeria „Cercle social”, Paris, 1792.

⁷⁴A se vedea *Briefe*, IV, Register.

în revista *Flora*, editată de asemenea la Cotta. Astfel, soții Huber traduceau din Louvert cu tot atâta ardoare cum făcea, la rândul său, Oelsner. Dar Huber și Oelsner colaborau la revista pe care o conducea elvețianul Paul Usteri: *Contribuții la istoria Revoluției franceze*.

Oelsner nu l-a înștiințat oare pe Hegel de această colaborare? Dar acesta din urmă, chiar fără o asemenea incitare, să nu fi fost oare ispitit să citească o revistă al cărei titlu se raporta atât de bine la propriile sale preocupări și care grupa atâtea redactori cunoscuți lui?

Dacă Hegel, cum e de la sine înțeles, a răsfoit *Contribuțiile*, nu se poate să fi fost derutat. Alături de o multitudine de minori autori francezi, pe care termidor îi scotea din umbră, el regăsea cortegiul obișnuit al lui Oelsner: un poem al lui Reinhard, note ale cetățeanului Cotta, fratele librarului din Tübingen, care lupta la Strasbourg alături de revoluționari, articole polemice îndreptate contra adversarilor iluminaiilor pe care Hegel îi cunoștea bine, precum și articole în care se lua apărarea baronului von Knigge; texte ale lui Louvert, Condorcet, Garat, Sieyès, a căror biografie o redactează chiar Oelsner; imnuri masonice, comentarii foarte favorabile abatelui Fauchet, traduceri de scrisori ale Elenei Maria Williams, de Huber, fragmente ale memoriilor doamnei Roland, portretul lui Sieyès, de Bréa, de asemenea, cel al lui Vergniaud, de François de Bonneville, purtând numele desenatorului⁷⁵; o lungă notă despre rolul masonic și iluminat jucat de Nicolas Bonneville în Revoluția franceză, și un poem al acestuia, un *Imn independenței*, destul de fad etc⁷⁶.

⁷⁵Minerva a publicat, fără să reproducă numele desenatorului, un mare număr de portrete de revoluționari francezi și de oameni celebri, datorate lui François de Bonneville, fără îndoială, o rudă a lui Nicolas de Bonneville, francmason, ca și el, și, de asemenea, membru al *Cercului social*, unde își publica toate lucrările și unde își stabilise domiciliul.

⁷⁶A se vedea: *Beiträge zur Geschichte der französischen Revolution, 1795-1796*, 7 volume (Se găsesc la Biblioteca Confederală din Berna).

Acest ansamblu definește un stil de gândire și un mediu social identic celui prezentat de *Minerva*, în Germania și de *Chronique du Mois* în Franța.

Cum vom vedea, Hegel pare să nu se limiteze la ceea ce *Minerva* îi permite să cunoască direct din gândirea autorilor din care ea traducea fragmente. Interesat de capitolele pe care le publica *Minerva*, Hegel a ținut să consulte cărțile în întregime, cărțile din care fuseseră extrase fragmentele. Mai mult, el ajunge să se ocupe de alte opere ale autorului pe care *Minerva* i-l semnalase.

Apoi, filosoful german s-a întors spre scriitorii pe care *Minerva* nu-i publicase, nici nu-i citase, dar care aparțin aceluiași mediu social și care împărtășesc aceeași ideologie, urmează același curent politic ca și directorul revistei și colaboratorii săi. Toți aceștia înclină spre girondinism, toți sunt morți după francmasonerie, toți sunt artizani ai propagandei revoluționare franceze în Germania.

CAPITOLUL AL II-LEA

REVOLUȚIONARI ȘI ILUMINAȚI

Hegel va participa în curând activ la propaganda revoluționară în Germania, desigur, mai puțin, fiindcă el nu sperase și nu își propusese de la început acest lucru; se va mulțumi să lase în manuscris câteva eseuri politice care, publicate la acea dată, iar fi adus imediat reputația unui iacobin. Mai mult, el nu va mai publica anumite studii despre raportul dintre religie și viața națională, ca și despre destinul religiilor, studii pe care contemporanii săi le-ar fi interpretat inevitabil ca niște manifestări ale iluminismului bavarez¹.

HEGEL ȘI IMPRIMERIA CERCULUI SOCIAL

Totuși, Hegel va traduce în germană, va adnota minuțios și va oferi publicului, în 1798, pamfletul avocatului din Vaud, Jean Jacques Cart, contra tiraniei berneze: *Scrisori*

¹A se vedea: Despre situația internă din Wurtemberg și Constituția Germaniei, în *Werke* (Lasson), t.VII, și în *Nohl*, Religia națională și creștinismul, Viața lui Isus, Pozitivitatea creștinismului. Va fi utilă compararea inspirației generale a acestor ultime eseuri și expunerea ideilor lui Weishaupt și ale iluminaiilor despre religie (*Le Forstier, Les Illuminés de Bavière*, Paris, 1914, pp. 317-318). A se vedea, de asemenea, acuzațiile lui Stattler contra iluminismului, în *Das Geheimnis der Bosheit des Stifters des Illuminatismus in Baiern*, München și Augsburg, 1787, p.64.

către Bernard de Mural².

De la apariția acestor *Scrisori*, în franceză, evenimentele le confirmaseră conținutul, făcând victorioase ideile lui J.J. Cart, — dominația Bernei asupra ținutului Vaud fusese ridicată, datorită intervenției militare franceze —, și Hegel nu ezită să prezinte acest exemplu ca pe un avertisment. El însuși inserează în prefața *Scrisorilor* lui J.J. Cart semnificativa exortatie: *Discite justiciam moniti!* — și îi alătură un comentariu amenințător: „Cei ce rămân surzi la aceasta, destinul îi va lovi cu asprime!”³

Dar exact în maniera *Minervei* și a publiciștilor revoluționari germani din această perioadă, Hegel operează anonim. Abia în 1909, 78 de ani după moartea filosofului, se va descoperi această periculoasă activitate de tinerețe⁴. Nu se știa cu precizie caracterul activității sale; trebuie să se consulte textul original al *Scrisorilor* lui J.J. Cart, spre a le putea situa în contextul lor revoluționar: ele au fost publicate la *Cercul social*⁵.

Hegel, perfect cunoscător al problemelor elvețiene, știa de măsurile luate oficial contra cărții lui Cart, încă de la apariția sa:

²*Vertrauliche Briefe über das formalige staatsrechtliche Verhältnis Waadlandes zur Stadt Bern*, Frankfurt, 1798, Jaeger.

³*Dokumente*, p.248. — *Discite justiciam moniti!* Aceasta exortatie era foarte răspândită în epocă de scriitorii și oratorii revoluționari. A se vedea, de pildă, N. de Bonneville, *La Chronique du Mois*, martie, 1792, p.49, și *Spiritul Religiilor*, apendice, pp. 283 și 297. François de Bonneville o plasase în fruntea colecției sale de *Portrete de personaje celebre din Revoluție*, Paris, 1796, I, Imprimeria Cercului social. Se găsește de asemenea ca motto la *Scrisorile* lui Campe (Brunswick, 1790).

⁴Falkenberg, în *Preussische Jahrbücher*, t.131, 1909, p.193.

⁵*Lettres de Jean-Jacques Cart à Bernard de Mural, trésorier du pays Vaud, sur le droit public de ce pays et les événements actuelles*, Paris, Cercul social, 1793. Un exemplar din această lucrare se găsește la Biblioteca Națională.

Consiliul Secret (...), de îndată ce a aflat despre publicație, ordonă, printr-un mandat din 27 ianuarie 1797, către toți ofițerii săi din cantoanele germane și franceze, de a lua toate măsurile necesare pentru a împiedica difuzarea *Scrisorilor către Bernard de Muri*, securitatea publică o cerea. Se înștiințau toate tipografiile, librăriile, difuzorii de cărți și societățile de lectură, dar fără a atrage atenția (...). Exemplarele găsite în țară, trebuiau rediate neîntârziat autorităților. Era un episod al luptei cârmuirii Bernei contra propagandei revoluționare.⁶

Pentru a scăpa de urmăririle pe care le suscita activitatea sa politică în Elveția, J.J.Cart, în 1791, se refugiase în Franța, unde beneficia de protecția deosebită a lui Rabaut de Saint-Étienne și de cea a lui Lasource (ambii girondini, ambii pastori protestanți). El fu însărcinat cu misiune în America de către Monge⁷. Era girondin și partizan al unirii regiunii Vaud la Republica franceză.

Hegel, traducătorul *Scrisorilor*, a avut mult timp în față numele imprimeriei *Cercul social*. Chiar dacă munca sa nu-l determina în mod necesar să ia legătura cu imprimeria, să nu fi fost el oare îngrijorat de fiecare dată din pricina numelui său ciudat și a trăsăturilor care o distingeau atât de net de celelalte edituri? Ar fi omis el să se întrebe despre proveniența lucrării pe care o traducea, despre opiniile autorului său, despre orientările sale ideologice? Imposibil. El era conștient că era vorba de o carte compromițătoare, în Germania, la această dată.

Printre toate cauzele care puteau să facă suspectă cartea lui J.J.Cart, faptul că era publicată la *Cercul social*, cu certitudine că nu era ultima. Ar fi trebuit să i se atribuie lui Hegel o prea mare naivitate, care nu făcea parte din caracterul

⁶Louis Junod, *Mélanges offerts à M.Louis Bosset*, Lausanne, 1950, p.45.

⁷A se vedea Montel, *Dictionnaire biographique des Genevois et des Vaudois*, Lausanne, 1877, și Louis Mogeon, *J.J.Cart (1747-1813)*, Lausanne, 1939.

său, pentru a-l crede capabil să se angajeze în această muncă de traducere și de publicare, fără să fi luat toate datele necesare. Dealtfel, prietenii săi de la Frankfurt erau foarte bine plasați pentru a i le putea furniza.

Hegel însuși n-a lăsat o indicație asupra condițiilor descoperii sale, traducerii și editării *Scrisorilor* lui J. J. Cart. În realitate el a ascuns totul. A avut oare în mână acest text încă din sejurul său în Elveția? Pare probabil, dar el a trebuit să găsească la Frankfurt noi motive de a se interesa de el. Lectura lucrării lui Cart, este cea care i-a relevat existența *Cercului social*? Sau, mai degrabă, — și această a doua ipoteză ni se pare mai seducătoare — l-a descoperit pe Cart fiindcă se ținea la curent cu publicațiile *Cercului social*?

Hegel, în orice caz, a cunoscut bine o altă lucrare a *Cercului social*: *Sistemul lumii*, de Laplace. În *Filosofia naturii*, Hegel face trimiterea următoare la un citat în franceză de Laplace: *Exposition du Système du Monde*, t.II, p.12 (Paris, an IV)⁸. Or, *Sistemul lumii* fu tipărit pentru prima dată, și în două volume, de *Cercul social*. N-am putut verifica în textul original trimiterea lui Hegel. Exemplarele acestei prime ediții a celebrei lucrări a lui Laplace au devenit extrem de rare, însăși Biblioteca Națională nu posedă, din păcate, nici unul. Acolo se găsește însă un exemplar din cea de-a doua ediție, Duprat (Paris, an VII). Acesta se prezintă într-un singur volum, și nu este, deci, ediția pe care Hegel a utilizat-o. El se servea de *Sistemul lumii* procurat prin imprimeria *Cercului social*.

În același timp, Hegel avea în față o traducere germană, cea a lui G.K.F.Hauff, publicată la Frankfurt, la Varrentrapp & Wenner, în 1791, chiar anul în care Hegel

⁸Hegel, *Werke*, ediția Glockner, t.9, p.136 (*Enciclopedia științelor filosofice*), partea a II-a, *Filosofia naturii*, trad. rom., p.96).

sosise în acest oraș, în luna ianuarie⁹. În *Filosofia naturii*, Hegel citează într-adevăr alte pasaje din *Sistemul lumii*, dar, de data aceasta, în germană. Or, versiunea germană corespunde celei a lui Hauff¹⁰.

Traducerea textului lui Laplace privind persecuția lui Galilei, pe care Hegel o dă în *Filosofia dreptului*, este, de asemenea identică celei a lui Hauff¹¹. Această traducere, apărută în 1797, n-a putut să fie realizată decât după prima ediție a operei lui Laplace, cea a *Cercului social*. Ea este „dedicată cetățeanului Karl Friedrich Reinhard, ambasadorul Republicii franceze la Hamburg și membru al Institutului Național al Franței, prietenului fratern, în semn de respect și dragoste”. Într-o notiță, Hauff precizează că însuși Reinhard i-a oferit textul original al *Sistemului lumii*¹².

În 1797, Hauff (Johann Karl Friedrich) predă matematicile și fizica la Marburg, dar de puțin timp. Născut la Stuttgart, în același oraș cu Hegel, cu patru ani înaintea lui, Hauff și-a făcut studiile până în 1790 la Tübingen, unde însuși Hegel ajunsese în 1788. Nu vom risca acuzația de temeritate, formulând ipoteza că ei s-au cunoscut. Dealtfel, acest matematician era, neîndoielnic, rudă cu alți șvabi numiți Hauff, cu care Hegel a fost în legătură.

Hegel a utilizat în același timp cartea lui Laplace publicată de *Cercul social*, și o traducere a sa în germană. Se

⁹*Darstellung des Weltsystems* durch Peter Simon Laplace, Mitglied des Französischen Nationalinstituts und der Commission wegen der Meerslänge, Aus dem Französischen übersetzt von Johan Karl Friedrich Hauff, Frankfurt am Mayn, Bey Varrentrapp und Wenner, 1798 (I, II).

¹⁰*Werke* (Glockner), t.VII, pp. 359-360, și Hauff, *Darstellung...*, II, p.9.

¹¹Laplace, *Système du Monde*, ediția a II-a, an VII, p.318, trad. de Hauff, *Darstellung des Weltsystems*, II, pp. 272-273. Citat de Hegel în *Werke*, ediția Glockner, t.VII, pp. 359-360, notă.

¹²Laplace, *op. cit.*, trad. de Hauff, pp. 3-5.

înțelege interesul acestei confruntări, dacă ne gândim că-n această perioadă Hegel era preocupat de traducerea *Scrisorilor* lui Cart, ele însele ieșite din imprimeria *Cercul social*.

De asemenea, Hauff s-a angajat să traducă o lucrare științifică a lui Carnot: *Reflecții asupra Metafizicii calculului infinitezimal*¹³. Trebuie remarcat că această traducere¹⁴ a fost publicată în 1800, tocmai de Jaeger, la care Hegel publicase în 1798 *Scrisorile* lui Cart. Hegel citează această lucrare a lui Carnot în cartea sa *Știința logicii*¹⁵, și se cunoaște admirație pe care o simțea pentru autorul său.

Trebuie oare să mai precizăm că Laplace¹⁶, Carnot și editorul Varrentrapp aparțineau francmasoneriei? Putem, fără prea mult risc, să presupunem că Hauff făcea și el parte din francmasonerie, alături de ceilalți.

Dar imprimeria *Cercului social*, în afară de operele animatorului său, Bonneville, și de cele ale lui Cart și Laplace¹⁷, putea să ofere lui Hegel și alte lucrări interesante. Imprimeria s-a preocupat în special de tipărirea numeroaselor opere ale lui L.S.Mercier, cum ar fi: *Ficțiunile morale* (1792), sau piesa de teatru *Eliberatorul* (1797), care exploatează situații și în care se exprimă sentimente asemănătoare celor care se găsesc în *Montesquieu la Marsilia*¹⁸.

Această imprimerie a editat și numeroase opere ale „Filosofului Necunoscut”, Claude de Saint-Martin: *Ecce Homo*

¹³Publicate la Paris, la Duprat, an V.

¹⁴*Betrachtungen über die Theorie der Infinitesimalrechnung*, Frankfurt, Jaeger, 1800.

¹⁵*Science de la Logique*, trad. Jankélévitch, I, p.283.

¹⁶Cf. Kloss, *Geschichte der Freimaurerei in Frankreich*, p.581.

¹⁷*Les leçons de l'École Normale* au fost imprimate tot sub președele lui Bonneville.

¹⁸A se vedea mai jos: Partea a II-a, Capitolul al III-lea.

(1792), *Omul nou* (an IV), *Străfulgerare asupra asociației umane* (1797), *Crocodilul* (an VII). Hegel evocă acest ciudat personaj într-o scrisoare către Niethammer, din 3 noiembrie 1810. Este vorba, în această scrisoare, de amenințarea suprimării Gimnaziului din Nüremberg. Hegel spune că nu poate să conceapă motivele, fiindcă ea nu este provocată de lipsa banilor. Apoi, glumind, el avansează o altă ipoteză, pentru a o respinge, la rândul său: „Dacă numărul nouă trebuie să aibă această putere magică, atunci, după Pitagora și, de asemenea, după St.Martin (*sic*), numărul zece este un număr perfect într-un sens superior.”¹⁹ Este evident că aici nu este vorba despre Sfântul Martin de Tours, „mai întâi soldat roman, apoi, în 392, episcop de Tours“, cum crede editorul acestei scrisori²⁰. Episcopul de Tours a frapat imaginația multora prin altceva decât prin speculații asupra numărului zece! Dar Claude de Saint—Martin, „Filosoful Necunoscut“, a reformat Masoneria și „a promulgat un nou sistem de zece grade, repartizate în două temple”²¹. Se știe, pe de altă parte, valoarea simbolică pe care masonii o atribuie numărului nouă, trei ori trei²². Claude de Saint—Martin (1743-1808), discipol al lui Martin Paschalis și al lui Jacob Boehme, aparținuse lojei *Philaléthe* și lojei *Cele Nouă Surori*. El este reprezentantul a ceea ce am putea numi iluminismul mistic. Hegel pune în joc numărul zece și numărul nouă, adică Pitagora și Saint—Martin. Trebuie să remarcăm că această

¹⁹*Briefe*, I, p.336.

²⁰*Briefe*, VI, *Register*, p.263. Dacă Claude de Saint—Martin este identificat aici cu episcopul sfântul Martin, dimpotrivă, orietalistul Antoine—Jean Saint Martin este confundat cu Claude de Saint—Martin, într-o notă din *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, 1955, p.160.

²¹*Grande Encyclopédie*, articolul *Masoneria*, p.1189, coloana I.

²²*Loc. cit.*, p.1188.

ironie masonică este adresată lui Niethammer. Acesta din urmă era, ca și Hegel, legat de G.H. von Schubert, care avea să traducă în 1812 *Spiritul lucrurilor*, de Saint—Martin. Amândoi îl cunoșteau, de asemenea, pe Franz von Baader, care redactă o prefață pentru această traducere a lui Schubert. Dar Hegel era în relație cu mulți alți prieteni ai acestui Claude de Saint—Martin, dascăl și familiar lui Bonneville, pe care Oelsner îl frecventa²³, și a cărei influență a suferit-o Victor Cousin²⁴, din care Varnhagen a tradus *Scrisoare despre Revoluție* și despre care a alcătuit o notiță²⁵.

Cercul social publică și *Jurnalul de istorie naturală* (Paris, 1792-1798), în care scriseră, printre principalii savanți ai epocii, partizanii Revoluției.

Sylvain Maréchal, viitorul colaborator al lui Babeuf, încredință *Cercul social* editarea unora dintre lucrările sale: *Almanahul Republicanilor* (1793) și *Corectiv la Revoluție* (1793).

FRATERNITATE SAU PROPRIETATE

Eseurile, pe care Nohl, în 1907, le-a reunit sub titlul *Scrieri teologice de tinerețe ale lui Hegel*, al căror gen literar pare, deopotrivă, atât de dificil de determinat și atât de original, se caracterizează prin următoarele: grija de a defini și institui o religie națională, de a evalua, din această perspectivă, eficacitatea practică a creștinismului, minuțioasa confruntare a spiritului diverselor religii cu spiritul lumii contemporane, tendința de a îmbina permanent politica și

²³A.Viatte, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme. Théosophie*, Paris, 1928, I, p.189.

²⁴*Ibidem*, II, p.24.

²⁵*Ibidem*, II, p.43.

religia.

Totuși, anumiți francezi elaboraseră înaintea lui Hegel o problematică foarte apropiată de a sa, schițând soluții capabile, în viziunea lor, să conducă la o aplicare practică imediată. Titlul lucrărilor lor prezintă o particularitate remarcabilă: s-ar potrivi perfect operelor de tinerețe ale lui Hegel, sau, în orice caz, mult mai bine decât cel pe care l-a inventat Nohl. Încă din 1789 a apărut, într-adevăr, cartea abatelui Fauchet, *Religia națională*²⁶, iar în 1790, cea a prietenului său Bonneville, *Spiritul Religiilor*²⁷. Mai trebuie, oare, reamintit că Nohl a dat titlu unui ansamblu de fragmente ale lui Hegel *Religia națională și creștinismul (Volksreligion und Christentum)*, și că, în ediția sa, eseuri sau capitole ale lui Hegel se intitulează *Spiritul creștinismului și destinul său, Spiritul iudaismului*? Mai mult încă, Hegel tratează religia națională și spiritul religiilor ca și Fauchet și Bonneville.

Similitudinea titlurilor și intențiilor poate totuși să spună mai mult decât compararea operelor. Dacă vor să ajungă în același punct, Fauchet, Bonneville și Hegel pot înainta pe căi diferite. N-avem a ne teme de disparitatea itinerariilor atunci când se caută punctul de întâlnire²⁸.

Dar să ne imaginăm că Hegel n-a citit cărțile lui Fauchet și cele ale lui Bonneville, înainte de a elabora reflecțiile care stau la baza operelor sale de tinerețe. El consacră ani întregi de cercetare și de reflecție problemei religiei naționale, explicației destinului creștinismului, istoriei diverselor religii și examinarea relațiilor spiritului lor cu cel al secolului, al civilizației, al poporului. Aceste studii presupun o vastă documentație, o amplă cercetare de idei și

²⁶C.Fauchet, *De la Religion nationale*, Paris, 1789.

²⁷N. de Bonneville, *De l'Esprit des Religions*, Paris, 1790.

²⁸Raporturile doctrinei lui Bonneville cu gândirea lui Hegel vor face obiectul unei cercetări ulterioare.

fapte. Se știe că Hegel citește mult, că cercetează cu aviditate tot ce se publică în Franța. Este plauzibil ca, în aceste condiții, să fi neglijat el cărți care poartă titluri precum *Religia națională*, sau *Spiritul Religiilor*, să fi omis să culeagă despre ele informații precise?

Îi era cu atât mai ușor să le obțină, cu cât relațiile sale de tinerețe s-au realizat într-un mediu în care lucrările francmasonilor și ale primilor revoluționari francezi și-au croit cu ușurință cale. Ele continuau să fie citite chiar când o anumită dezamăgire substituie, în sufletul democraților germani, entuziasmul din 1789.

Depășiți de evenimente, în țara lor, precursorii și pionierii Revoluției franceze își păstrau întreg prestigiul în elita germană. În timp ce francezii se angajau în luptele titanice din '93, germanii cei mai avansați regretau idila din '89. Ei îi cinsteau pe Mirabeau, pe Sieyès, cei mai îndrăzneți îi susțineau pe girondini, dar montaniarzii îi stupefiau și-i îngrozeau.

În acest joc complex, Bonneville se comportă de o manieră cu totul originală. El urcă cu primul val și, purtat de el, își extinde reputația până în Germania. El ațâță curiozitatea germanilor prin bizareriile sale, dar și prin „cosmopolitismul” său, precum și prin programul social foarte avansat, egalitarismul său, dealtfel, necesarmente utopic. În același timp el îi liniștea prin timiditatea sa relativă în domeniul religios.

Bonneville nu se ia de religie atât de radical cum o făcuse critica filosofică franceză, pentru care ea se reducea la o născocire înșelătoare o preoților. Dimpotrivă, el îi atribuie, în anumite împrejurări, o influență socială fericită, eliberatoare.

Dar atunci, ce anume explică milenara surzenie a oamenilor la cuvântul sacru? Ce putere diabolică îi determină, după ce l-a ascultat, să acționeze ca mai înainte, continuând să se pizmuiască reciproc, să-și facă rău unii altora și să se omoare între ei?

Pentru Bonneville, răspunsul este clar și indubitabil: proprietatea privată, acest veritabil „păcat original“, care înveninează raporturile umane. Ea implică egoismul, concurența, ostilitatea între oameni. Atât timp cât proprietatea privată îi va ține în jug, ei nu vor avea deloc urechi pentru un mesaj de iubire. Fraternitatea și proprietatea se exclud reciproc. Or, Bonneville vrea să unească neamul omenesc cu „această doctrină a iubirii care este religia fericirii“²⁹. El vizează și suprimarea, sau cel puțin limitarea proprietății private.

Pentru atingerea acestui scop, împreună cu prietenul său, abatele Fauchet, Bonneville a fondat *Cercul social*. Acest club nu era lipsit de originalitate! Chiar și numele său poate să pară insolit. Fiindcă Hegel l-a cunoscut în mod cert, să amintim sensul pe care i-l dă Bonneville, și care nu se dezvăluie spontan, de vreme ce el consideră că este indispensabil să-l explice îndelung. Cuvântul *social* capătă aici o semnificație normativă: este vorba nu de ceea ce caracterizează întreaga societate, ci de ceea ce definește societatea așa cum ar trebui să fie, adică o societate într-adevăr „socială“, în care domnește egalitatea.

Cât despre cuvântul *cerc*, el este foarte utilizat în lumea masonică, dar fusese folosit și de iluminați. Aceștia din urmă numeau „cercuri“ subdiviziunile administrative ale organizației lor.

Pentru Bonneville, un *Cerc social* este reuniunea oamenilor fraterni, egali în drepturi și în bunuri. A putut oare Hegel, care cunoștea această expresie, să ignore sensul special pe care i l-au dat Bonneville și prietenii săi? El se inspiră din acesta când, cercetând ce anume distinge religia de iubire, afirmă în *Spiritul creștinismului*: „Un cerc de iubire, un cerc de inimi (*Ein Kreis der Liebe, ein Kreis von Gemütern...*)

²⁹Le Harviel, *Nicolas de Bonneville, pré-romantique et révolutionnaire*, Strasbourg, 1923, p.7.

care renunță reciproc la drepturile lor, sub toate aspectele³⁰, fiind unite numai printr-o credință și o speranță comune, unde numai plăcerea și bucuria constituie această unanimitate a iubirii, fiind o mică împărăție a lui Dumnezeu (*Reich Gottes*); dar dragostea lor nu este religia...³¹

Se știe că problema incompatibilității dintre iubire și proprietatea privată ocupă un spațiu amplu în scrierile tânărului Hegel, și nu este vorba numai de dragostea sexuală, ci și de fraternitate. Acest fapt este identic cu ceea ce Bonneville și Fauchet propuneau să instituie prin măsuri egalizatoare.

Tânărul Hegel a șovăit mult timp între fraternitate și proprietate. Nu se poate, spune el, „să servești doi stăpâni în același timp” (*An einem Zweiherrendienst ist nicht zu denken*)³². Poți șovăi între cele două și să nu susții proprietate decât păstrând nostalgia fraternității. Proprietatea se arată nemiloasă pentru umaniștii care se resemnează a o admite. Ea le cere multe sacrificii. Așa cum remarcă foarte just J.Hyppolite, „avuția, apărarea proprietății private, este pentru Hegel marele obstacol al voinței generale”. Va trebui ca Hegel să cadă de acord cu acest dușman, sau chiar să se pună la dispoziția sa. De ce? Fiindcă eșecul tentativelor ca cele ale lui Fauchet și Bonneville, uitarea sau luarea în derâdere a fraternității, într-un cuvânt, eșecul Revoluției franceze, cel puțin al celei pe care o visaseră inițiatorii ei, au arătat că există în burghezul sfârșitului secolului al XVIII-lea ceva care

³⁰ Astfel Hegel schițează renunțarea la întreaga proprietate privată. cf. textului lui Hegel despre esenieni (*Nohl*, pp. 258-260). În *Eseu despre Masonerie* (1784), tradus în germană de Knigge, J.P.L.Beyerle tratează în amănunt despre esenieni.

³¹ *Nohl*, p.333, trad. J.Martin, *L'Esprit du Christianisme et son destin*, Paris, 1948, p.114.

³² *Nohl*, p.274.

biruie cetăţeanul: proprietarul. Cum spune, foarte bine, tot J.Hyppolite, pentru Hegel „Revoluţia franceză dezvăluie imposibilitatea de a nu-l privi pe om decât ca cetăţean”³³.

Şi totuşi, tocmai pe acest cetăţean îl căutase Hegel cu pasiune, tocmai la această fraternitate aspirase el. Hegel n-ar vorbi cu atâta amărăciune despre eşecul eforturilor fraterne, dacă nu i-ar condamna pe cei care sunt cauza sau mijlocul acestui eşec³⁴. Desigur, nu este vorba despre sentimentul pe care Hegel îl încearcă pentru cei care distrug egalitatea şi comunismul primelor secte creştine. El nu se bucură de suprimarea în comunitatea creştină a ceea ce presupunea, la origine, această comunitate: fraternizarea (la această dată, el foloseşte chiar cuvântul *Fraternisieren!*)³⁵.

De acum înainte, el refuză să imite în lumea modernă frumoasa cetate greacă, renunţă la iubirea creştină şi la comunismul evanghelic, dar nu din dezgust sau din ură, ci, pur şi simplu, fiindcă au fost întoarse pagini de istorie, iar acest vis frumos nu mai este de actualitate.

Înainte de a se resemna în faţa acestui destin modern, care este proprietatea, Hegel examinase îndelung toate posibilităţile de a o suprima, şi a cântărit şansele diverselor tentative efectuate în acest sens. El vorbeşte despre acest lucru într-o manieră generală, referindu-se cu precădere, la exemple antice. Dar cum ar fi putut să nu se gândească la răsunătoarele tentative contemporane, care suscitau o teamă şi o indignare atât de vii din parte unor aristocraţi şi a unor burghezi?

De fapt, ceea ce-i făcea să turbeze de mânie pe duşmanii lui Bonneville şi ai lui Fauchet, era incontestabilul

³³J.Hyppolite, *Études sur Marx et sur Hegel*, 1955, p.76, n.3.

³⁴Nohl, pp. 167-168.

³⁵Nohl, p.169. Egalitarismul lui Fauchet era odată exprimat în această lozincă: *fraterniser les moyens!*

succes al *Cercului social*. La apelul acestui precursor al cluburilor populare și plebiene ale Revoluției, mulțimile se adunau, ceea ce face cu atât mai uimitoare uitarea în care el a căzut acum. La sfârșitul lui 1790, *Federația Prietenilor Adevărului*, creată de *Cercul social*, număra în jur de 3000 de membri. La prima dintre ședințele sale publice au asistat aproape 5000 de persoane. Publicul *Cercul social* se recruta din clasele cele mai sărace ale populației pariziene.

Ce anume îi atrăgea pe plebieni la circul Palatului Regal? Ce anume îi interesa în lectura *Gurii de Fier* și a diverselor scrieri ale lui Bonneville și Fauchet? Egalitarismul lor, dezaprobarea proprietății private, lupta contra inegalității averilor. Fauchet preconiza transformări radicale și încerca să le justifice mai ales prin considerații de ordin sentimental și religios: gustul fraternității, învățătura Evangheliei.

Pe acest teren, Bonneville l-a însoțit cu zel. Într-o oarecare măsură, el era mai puțin legat de religie decât prietenul său, care, abate, apoi episcop constituțional, păstrase, pare-se, o credință profundă și un indiscutabil atașament față de catolicism. Religia însă, în grade diverse, îi influența pe amândoi, acest fapt explicându-le în parte destinul. Acești oameni pe care ideile lor politice, dar mai ales cele sociale, ar fi trebuit să-i plaseze în avangarda Revoluției, s-au raliat girondinismului, participând la o politică ce frâna mișcarea revoluționară. Fauchet avea să sfârșească la ghilotină, iar Bonneville, încarcerat cu girondinii, n-a scăpat cu viață decât datorită contrarevoluției termidoriene. Totuși, el nu reneagă, ulterior, ardentele sale convingeri republicane³⁶.

³⁶Unii comentatori ai scrierilor de tinerețe ale lui Hegel, în special Diltthey și Nohl, le-au atribuit unei „perioade teologice” a dezvoltării gândirii filosofului. Contra lor, G.Luckacs a afirmat existența unei „perioade republicane”. De fapt, exemplul lui Bonneville arată îndeajuns că republicanismul cel mai hotărât a fost uneori intim legat, la începutul Revoluției franceze, de o exegeză atentă a textelor teologice. Această simbioză s-a întâlnit la spiritele cele mai îndrăznețe, dar ea implică,

Masele populare se îndepărtaseră puțin câte puțin de ei. Seduse la început de egalitarismul proclamat, prin discursuri despre o fraternitate în care ele crezuseră, cum ar fi putut să adere mult timp la acest ciudat amestec de evanghelism și de revoluție, de acțiune reală și de gnosticism bizar? Weiss caracterizează astfel grupul discipolilor cei mai apropiați:

„Bonneville a fost, alături de abatele Fauchet, unul dintre fondatorii *Cercului social*, care, după ideile lor, trebuia să ofere reunirea tuturor prietenilor adevărului răspândiți pe glob, și unde se părea că într-adevăr și-au dat întâlnire metafizicienii cei mai nebuloși și filosofi cei mai temerari din Europa”³⁷.

Cum ar fi apreciat el scrierile de tinerețe ale lui Hegel, dacă ar fi avut posibilitatea să le citească! Nu l-ar fi socotit, oare, pe filosoful nostru printre acești „metafizicieni nebuloși”, sau printre acești „filosofi temerari”, demni de a se interesa de *Cercul social*? Eventual, în viziunea sa, tânărul Hegel n-ar fi știrbit frumusețea colecției!

Relatările călătorilor germani acordă un loc important *Cercului social*, *Gurii de Fier*, *Prietenilor Adevărului*, societăților și jurnalelor pe care Bonneville le-a fondat, în compania abatelui Fauchet. Atunci când Halem, francmason, prieten al lui Bode, vizitează Parisul în 1790, el este imediat introdus la Oelsner în mediile legate de *Cercul social* și asistă la câteva ședințe ale acestui club. Fără îndoială, Halem nu se simțise cu totul sedus, dar cel puțin profund interesat, fiindcă se reîntoarce acolo de mai multe ori. Pentru a judeca aprecierile sale, trebuie să se țină cont de prudența pe care el crede că trebuie să o manifeste. El nu vrea să se compromită prea mult, iar avertismentul așezat ca motto la ediția

evident, în aceste împrejurări, o concepere cu totul particulară a „teologiei”.

³⁷ *Biographie universelle* (Michaud); t.V, Paris, 1843, p.37.

Scrisorilor sale este revelator: *Dicenda tacenda calles!* Este posibil să nu-și fi pregătit doar un alibi atunci când critică „misticismul” *Gurii de Fier*, jurnalul lui Bonneville, recunoscând totuși caracterul rezonabil al principiilor din care se inspiră în ansamblu redactorul său³⁸. Desigur, ceea ce el consideră „mistic”, sunt acest ton și această manieră pe care Hegel o va adopta în curând, în scrierile sale din tinerețe. Brissot, prieten al lui Bonneville, îi reproșează că este „plin de idei din Biblie și din Masonerie”³⁹.

Dar ceea ce sună ca un semireproș în gura lui Halem și a lui Brissot, n-ar fi oare un elogiu pentru tânărul Hegel? Nu l-ar aproba pe Fauchet, comentând în fața unei mulțimi imense un pasaj din *Contractul social* al lui Rousseau? Halem evocă traducerea *Iezuiților alungați*, făcută de Bode și consacrată *Cercului social* două scrisori întregi (a 8-a și a 17-a). Cartea sa, rău primită de *Însemnările savante din Göttingen*, fusese, dimpotrivă, călduros aprobată de *Gazeta literară generală*, a lui Schutz și Loder, precum și de *Biblioteca generală germană*. Hegel era cititor al acestor două reviste. Dar chiar avea el nevoie de îndemnul lor pentru a manifesta interes pentru o lucrare care oferea ultimele noutăți despre Revoluție? Și prin aceasta, el era din nou trimis la Bonneville.

„PRIETENII ADEVĂRULUI”

Bonneville și Fauchet nu pun neobosita lor activitate de organizatori și publiciști doar în serviciul *Cercului social*. Ei sunt fondatorii *Confederației universale a Prietenilor*

³⁸Halem, *Blicke auf einen Theil Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs bey einer Reise vom Jahre 1790*, Hamburg, C.E.Bohn, 1791, II, p.45. Trad. franceză de Chuquet, *Paris en 1790, voyage de Halem*, Paris, 1896.

³⁹*Voyage de Halem*, trad. fr., p.209. n.1.

Adevărului. Acest titlu pompos trebuie să ne rețină atenția. El a fost răspândit de o întreagă literatură, și-n primul rând de *Analele Confederației Prietenilor Adevărului*. În 1790, Halem exprimă la Paris marea influență a acestei asociații⁴⁰, al cărei nume proclamă intențiile internaționale: ea se vrea „universală”. În ceea ce privește expresia „prieten al adevărului”, pe care Bonneville o folosește fără încetare pentru a se defini pe sine și pentru a-și desemna prietenii, expresie moștenită fără îndoială de la mișcarea masonică particulară, *l'Ordre des Philalèthes*, pare să fi fost deosebit de îndrăgită de iluminați și de democrații germani.

Nu ne putem gândi, desigur, să întocmim aici un repertoriu al folosirii expresiei „prieten al adevărului” în Germania, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Dar, fără îndoială, câteva exemple vor fi suficiente să scoată în evidență nuanța semnificației pe care o avea în anumite medii. În genere sintagma desemna pe adversarii unui „obscurantism” și ai unui „despotism” vinovați mereu de pregătirea de „suplicii contra tuturor prietenilor adevărului”⁴¹. Knigge avea să publice în 1795 *Manifestul unei asociații nesecrete, ci foarte publică, a Prietenilor Adevărului, Onestității și Ordinii publice, adresată contemporanilor*⁴². El voia efectiv să fondeze o „Ligă publică a Prietenilor Adevărului”⁴³.

Baggesen, admirator fervent al iluminismului, pe care prințul Fr.Christian von Schleswig-Holstein, animat de aceeași

⁴⁰Halem, *op. cit.*, II, pp. 46-48 și p.165.

⁴¹H.Voegt, *Die deutsche Jacobinische Literatur und Publizistik*, Berlin, 1955, p.227.

⁴²Le Forestier, *op. cit.*, p.644.

⁴³*Ibidem*, p.645.

fervoare, îl însărcinase să regăsească pe ultimii iluminați, cu ocazia unui lung periplu prin Germania, îl califica pe protectorul său ca „prieten al tuturor prietenilor adevărului”⁴⁴.

Rebmann⁴⁵ va începe astfel un poem despre moartea lui Knigge: „Prieten persecutat al Dreptății și al Adevărului...”⁴⁶, iar pe mormântul lui Schröder, mare mason și iluminat democrat, văduva sa a pus să se graveze un epitaf care începea cu aceste cuvinte: „Prietenului adevărului și al dreptății...”⁴⁷.

În aceeași epocă, democratul Frey răspândea ideile revoluționare într-un „Cerc de bravi Prieteni ai Adevărului”⁴⁸. Dar Volney, deja în celebra sa lucrare, de curând tradusă în germană⁴⁹, nu era numit „Prieten al adevărului” de către Geniul Ruinelor?⁵⁰

Oelsner, în orice caz, cititor al revistei *Chronique du Mois* și vizitator asiduă al reuniunilor *Cercului social* și ale *Confederației Prietenilor Adevărului* știa cu siguranță sensul actual al expresiei pe care o utiliza, atunci când declara că „Prietenii adevărului” ar trebui să se bucure văzând că

⁴⁴Hans Schulz, *Friedrich-Christian Herzog von Schleswig-Holstein*, Stuttgart und Leipzig, 1910, p.132.

⁴⁵Într-o scrisoare către Niethammer, Hegel îl evocă pe Rebmann ca pe cineva foarte cunoscut celor doi prieteni, cel puțin din auzite, (*Briefe*, II, p.153)

⁴⁶H.Voegt, *op. cit.*, p.152.

⁴⁷*Allgemeine Deutsche Biographie*, t.32, p.511.

⁴⁸J.Streisand, *Deutschland, 1789-1815*, Berlin, 1959, p.85.

⁴⁹A se vedea mai jos, partea a II-a, capitolul I.

⁵⁰Volney, *Les Ruines*, începutul capitolului al V-lea, în *Oeuvres*, p.15: „O! prieten al adevărului!”

„cetățeanul din Fréjus”⁵¹ și filosoful din Königsberg au creat un lanț continuu de gândire, care se întinde de pe coastele Mediteranei până la țărmurile Baltice!”⁵².

În iunie, 1822, Hegel primește cludata scrisoare a unui necunoscut, Duboc, ce dorește să intre cu el în relații filosofice și care se prezintă astfel: „În măsura în care pe fața pământului un om este capabil să se cunoască și să se judece pe el însuși, atunci eu mă consider un prieten al adevărului”⁵³. Acest negustor francez adaugă faptul că trăiește retras lângă Hamburg, cu familia sa și cu ... „rudele sale întru adevăr (*Wahrheitsverwandten*)!”⁵⁴

Desigur, el are dreptul să-și exprime dragostea pentru adevăr fără a riscă în mod necesar bănuiala de iacobinism, masonerie și iluminism.

Sensul apartine al expresiei *Wahrheitsverwandten*, utilizată de Duboc, se dezvăluie totuși, atunci când își manifestă prietenia înfocată pentru Reinhold, care va muri în 1823, și din care el va edita anumite opere. Căci dacă un german cunoaște sensul deosebit al sintagmei *prieten al adevărului*, acesta este Reinhold! Moștenitor al tradițiilor masonice și iluministe ale lui Bode, prieten al lui Knigge, el desfășurase o intensivă activitate în masonerie, în decursul întregii sale vieți, inclusiv spre sfârșitul acesteia, la

⁵¹Sieyès, care a aparținut, cum știm deja, *Cercului social* și *Prietenilor Adevărului* (a se vedea Halem, *op. cit.*, p.167).

⁵²Droz, *op. cit.*, p.75.

⁵³*Briefe*, II, pp. 320-322.

⁵⁴M.Carrère traduce prin: „mes frères dans la vérité” (frații mei întru adevăr), (*Correspondence de Hegel*, II, p.280), ceea ce, involuntar, conferă acestui text o alură și mai masonică.

Hamburg⁵⁵.

În scrisoarea sa către Hegel, Duboc se referă la „al nostru Bernardin de Saint-Pierre”. „Or, acesta, francmason el însuși, colaborase la începuturile activității sale cu publicațiile lui Bonneville și ale lui L.S.Mercier⁵⁶.

Duboc va publica în 1827 o mică lucrare filosofică: *Despre demnitatea omului și importanța rămânerii sale temporare pe pământ, ca mijloc de elevație morală, dedicată, fără deosebire, prietenilor adevărului*⁵⁷. El ține, într-adevăr, la expresia „prieten al adevărului”, și se înțelege că Hegel îi răspunde respectând o distincție semnificativă.

„Grație primei dumneavoastră scrisori, am fost bucuros să fac cunoștință cu un înfocat prieten al adevărului (*mit einem warmen Freude der Wahrheit*), și acum, datorită celei de a doua, de asemenea, cu un cunoscător al formelor în care filosofia se străduiește să prindă adevărul”⁵⁸.

Acest schimb de scrisori a inaugurat prietenia durabilă dintre Duboc și Hegel. Filosoful german, în 1822, reintorcându-se din Țările de Jos, nu uita să-i facă o vizită, la Hamburg,

⁵⁵Despre această activitate la Hamburg, a se vedea, de pildă, H.Schulz, *Friedrich-Christian Herzog zu Schelwig-Holstein*, passim, și îndeosebi pp. 175-178.

⁵⁶A se vedea *Le Bien Informé* (jurnal publicat la Cercul social de Bonneville și de L.S.Mercier), 1797, nr.14, p.2: *Sur une bouteille jetée à la mer*. Într-o scrisoare către directori, Bernardin de Saint-Pierre scrie: „Nu vreau să vă cer decât un neînsemnat colț în *Le Bien Informé*, dar nu în amintirea dumneavoastră. Vă doresc sănătate și prosperitate. Saint-Pierre. P.S. Vă rog să-i salutați din partea mea pe prietenii noștri comuni”. A se vedea și *Le Bien Informé* nr. 103, p.3, nr 106, p.2, nr.109, p.1, nr.115, p.3 și *La Bouche de fer*, nr. 16, ianuarie, 1791, pp. 40-44, 55.

⁵⁷Bruxelles, 1827.

⁵⁸*Briefe*, II, p.325.

„prietenului” său Duboc⁵⁹, cel care va veni, la rândul său, să petreacă un timp la Berlin, invitat de Hegel. Acolo Duboc se va ocupa de educația fiului lui Altenstein⁶⁰.

ILUMINAȚII DIN BAVARIA

Ordinul Iluminaților a fost fondat în anul 1778, la Ingolstadt, de profesorul Adam Weishaupt. Dușman îndârjit al Iezuiților, Weishaupt vizase să le opună o societate secretă, solid organizată. Era vorba de a face să triumfe, contra Iezuiților, deosebit de influenți în Bavaria, rațiunea și știința, demnitatea umană și virtutea, dar și o nouă orientare politică.

Fără îndoială, Weishaupt nu se inspirase numai din organizarea internă a societății Iezuiților, dar și din structura și tradițiile francmasoneriei. Scopul final al Ordinului nu fusese imediat relevat noilor adepți, ci li s-a dezvoltat progresiv, în cursul ceremoniilor de inițiere care permiteau accesul la grade din ce în ce mai înalte. Membrii Ordinului nu trebuiau să facă public nimic din ceea ce aflau, și nici din ceea ce li se ordona să facă. Ei se ascundeau sub pseudonime și uzau de un limbaj încifrat.

Planurile lui Weishaupt rămaseră, se pare, întotdeauna destul de confuze, dar inspirația lor generală prezintă un caracter „progresist” absolut incontestabil. Înainte de a alege denumirea de *Iluminați*, nu-și denumise Weishaupt organizația sa *Ordinul Perfectibililor*?⁶¹ Această denumire constituia deja un program, sugera un proiect de perfecționare, de elevare a

⁵⁹ *Briefe*, II, pp. 366-367.

⁶⁰ *Briefe*, III, p.276.

⁶¹ Cf. Léopold Engel, *Geschichte des Illuminaten-Ordens*, Berlin, 1906, p. 67.

oamenilor și a societății lor, implicând așadar posibilitatea însăși a progresului. Astfel organizația se situa în prelungirea „Luminilor”. Este evident că Weishaupt citise operele masonice ale lui Lessing și le punea în aplicare. Cucerit spiritual de un fel de anarhism temperat, el combătea însuși principiul statului, voind totodată să le cultive discipolilor săi dragostea de libertate și respectul drepturilor omului. În viziunea sa, adevărata morală se găsește în învățătura autentică a lui Christos, care se confundă cu cea a rațiunii și pe care trebuie să o redescoperim eliminând toate doctrinele religioase intolerante și opresive.

Dacă ne gândim la data când aceste lucruri au fost spuse, se va recunoaște că Weishaupt nu era lipsit de curaj. În 1789, nu mulți oameni politici francezi profesau idei atât de îndrăznețe. Nu și-a ales Weishaupt, cu temeritate, supranumele *Spartacus*?

Dar el se arăta, dimpotrivă, mult mai timid în ceea ce privește alegerea mijloacelor proprii de realizare a programului său. În realitate el contează în principal pe educație, crezând că totul se poate transforma grație unei bune educații. În această privință el adâncește un curent de opinie deja foarte puternic, mai ales în mediile masonice. Sentimentul că o instrucție adecvată permite realizarea reformelor sociale indispensabile, fără violență, a animat numeroși democrați francezi din timpul Revoluției, dar această idee a găsit la germani o mai bună primire.

Dacă s-ar căuta, mai târziu, urmele iluminatilor în Prusia lui Hardenberg și Altenstein, poate că acestea ar fi efortul, dealtfel meritoriu, pe care l-a făcut pentru a organiza instrucția publică, efort la care Hegel și amicii săi au participat cu zel.

Accentul pus de Weishaupt pe necesitatea unei formări morale, pe o educație prealabilă oricărei acțiuni politice, marchează suficient caracterul cel mai reformist al programului său. El este acuzat mai târziu, cu totul injust, de tentativă de subversiune violentă. Fascinat de un ideal a cărui

realizare ar fi necesitat o revoluție, Weishaupt nu a fost un revoluționar.

Acest lucru rezultă din alegerea unui alt mijloc pe care el l-a preconizat. Nu se gândea nicidecum să găsească în popor un sprijin, sau o masă de manevră, cu-atât mai puțin să dea poporului teoria necesităților și practicii sale. Dimpotrivă, el viza să cucerească puțin câte puțin individualitățile de elită, și personalitățile influente. Weishaupt se adresa cu precădere suveranilor, miniștrilor, funcționarilor, scriitorilor și artiștilor, și, fiindcă viitorul aparține tinerilor, se adresa în mod special dascălilor care îi formează. Era vorba de a exercita o influență asupra spiritelor. Corpurile, credea el, le vor urma, chiar și corpurile legiuitoare, chiar și guvernele.

Iluminații s-au limitat mai întâi în a-și face prozeliți în Bavaria, unde recrutează câteva înalte personalități din stat, precum Montgelas. Dar influența lor rămâne extrem de redusă, și precară până când au găsit un nou adept în persoana baronului von Knigge,

Adolf Fr. von Knigge se bucura deja de o anumită reputație literară (se citește încă opera sa *Umgang mit Menschen*), și de o certă influență masonică. El s-a împrietenit cu Weishaupt, iar intervenția sa în Ordin fu decisivă. În 1780, la propunerea sa Ordinul decide să se unească cu Masoneria, introducerea acoliților în organizație făcându-se printr-un fel de „diversioniști”. De atunci încolo, nu erau admiși în Ordin decât masoni care dobândiseră gradul de Maestru. Von Knigge se consacră cu succes recrutării de noi membri. El se străduia să câștige pentru Ordinul Iluminaților președinții lojelor deja existente, apoi principalii demnitari ai acestor loji, și, în sfârșit, când totul reușea, loji întregi „basculau” astfel în iluminism.⁶²

⁶² Aceasta a fost, îndeosebi, soarta lojei *Einigkeit*, din Frankfurt, când după decesul venerabilului J.P. Gogel, succesorul său, Du Fay, s-a raliat iluminaților. Hegel a intrat în contact foarte strâns cu numeroși membri din această lojă masonică. A se

Succesul atinsese o anumită amploare. În genere se estimează că ilumiinații numărau aproximativ 2500 de membri.⁶³ Acest număr este cu totul remarcabil dacă se admite că ilumiinații al căror nume nu se cunoaște erau superiori celor care au fost cu timpul demascați, în jur de 50. Iată-i pe unii dintre ei: filosoful Feder, pe care Hegel, în tinerețea sa, îl citise și-i conspectase minuțios operele;⁶⁴ celebrii filosofi și publiciști berlinezi Nicolaï, Biester, Gödike; Reinhold, prietenul și dascălul lui Duboc, pe care Hegel îl stimă tot timpul, și Jacobi, care-i devine prieten, la München; Herder, Wieland și Goethe, care se împrieteni cu Hegel în timpul sederii filosofului la Jena; Schlosser, istoricul, cumnatul lui Goethe; Körner, prietenul lui Schiller; Mauvillon, teoreticianul militar, colaborator al lui Mirabeau; Böttiger, unul dintre ilumiinații cei mai înflăcărați, căruia Hegel îi rămase apropiat până la sfârșitul vieții, și căruia îi făcea cu atâta plăcere vizită în compania protectorului său la Berlin, Johannes Schulze, el însuși mason foarte activ; Zacharias Werner, precum și Stolberg, înainte de convertirea sa la catolicism și de trecerea sa la reacțiunea politică; pedagogii Campe și Pestalozzi; Mozart și autorul libretului la *Flautul fermecat*, Schikaneder; Leuchsenring, prietenul lui Forster, al lui Schlabrendorff și al lui Oelsner, protejat al acestui conte de Hessa-Homburg, el însuși iluminat, care a fost ca un tată adoptiv al lui Sinclair, camaradul de tinerețe al lui Hegel; Karl August de Saxa-Weimar; Dalberg, viitor înalt prelat al Germaniei și prinț suveran de Frankfurt; Montgelas, șeful guvernului din Bavaria, în perioada în care Hegel fu chemat în acest stat; Hardenberg, șeful guvernului Prusiei, în perioada

vedea, mai departe, capitolul al VIII-lea.

⁶³ Le Forestier, op. cit., p. 399.

⁶⁴ *Dokumente*, pp. 55-81.

când îi va fi oferită lui Hegel, la Berlin, o catedră de profesor de filosofie.⁶⁵

Câțiva francezi participaseră la mișcare. Bonneville, bineînțeles, dar și Fauchet, Brissot, Mirabeau, Talleyrand.

În afară de aceștia, un oarecare număr de personalități universitare și politice au fost acuzate de a fi aparținut Ordinului, fără să existe dovezi certe în acest sens. Noi semnalăm totuși aceste personalități, fiindcă este evident că ele au jucat un rol important în viața lui Hegel. Aceștia sunt: Creuzer, J.P. Richter, profesorii Boeck, Thibaut și Thiersch, precum și Niethammer⁶⁶ și chiar Tieck.⁶⁷

Documentele originale privind iluminismul bavarez sunt destul de disparate. Ele sunt constituite în general din pamfletele și denunțurile care-l copleșiseră începând cu 1783. Reacționarii bavarezi se dezlănțuiseră contra iluminaților pe care îi acuzau de ateism, de anarhism, de conspirație. Ei reușiseră să declanșeze contra iluminaților persecuții oficiale. Montgelas fu demis din funcțiile sale.⁶⁸ Weishaupt fu destituit de la catedra de profesor și trebui să se refugieze în străinătate. Membrii cunoscuți ai Ordinului suferiră toți vexații arbitrare. Au fost acuzați de toate crimele, când în realitate ei nu făcuseră mai nimic, în afară de planuri, fără să treacă vreodată la acțiune. Însă puterea presimțea tot pericolul care decurgea din a-i lăsa pe oameni să viseze în tihnă la libertate, egalitate și fraternitate. Ea îi prigonea cu furie.

⁶⁵ Când Hardemberg fu atras la iluminism, în 1794, von Knigge scria că era „una dintre cele mai mari achiziții”. (Citat de Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der französischen Revolution*, Berlin, 1942, p. 60.

⁶⁶ Le Forestier, op. cit., p. 711.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 709, n.4.

⁶⁸ Avea să revină la putere în 1799 și să facă să triumfe în politica bavareză un fel de revanșă a iluminaților.

Strivită în Bavaria, iar spre 1785 distrusă ca organizație, mișcarea iluminatilor persistă sporadic în străinătate, de exemplu în Saxonia, unde Bode o mai menține încă în viață, la Weimar și, evident, la Frankfurt. Dar se pare că după disoluția organizației propriu-zise, spiritul iluminatilor continua să-i anime pe germanii cei mai luminați și pe cei mai îndrăzneți reformiști.

Represiunea oarbă și excesivă ale cărei victime au fost, făcu din iluminați un fel de simbol al luptei contra obscurantismului și tiraniei. Dar izbucnirea Revoluției franceze provoacă o reinterpretare și o radicalizare a sensului pe care opinia publică îl dădea retrospectiv acțiunii lor.

Primită în Germania mai întâi cu simpatie sau cu stupoare, după mediile sociale și înclinațiile celor care o receptau, Revoluția franceză va suscita progresiv neîncrederea, apoi ostilitatea din ce în ce mai mare a celor care se simțeau amenințați de ea. Pornită de la suverani și de la curți, mișcarea de rezistență împotriva Revoluției se va extinde treptat în toată nobilimea, burghezia și chiar printre acei intelectuali care acceptaseră la început cu atâta înflăcărare cuvintele de ordine: libertate, egalitate, fraternitate. Atunci se va dezlănțui contra Revoluției o campanie îndârjită de denunțare și calomnie, căreia nu i se vor opune decât câteva spirite libere, izolate de masa poporului lor. Or, această campanie antirevoluționară și anti-franceză se va grefa pe mișcarea antiiluministă. Iluminism, iacobinism, francofilie se vor găsi atunci contopite în aceeași dezaprobare. Și invers, prietenii Franței, ultimii apărători ai idealului revoluționar se vor recruta mai ales dintre foștii iluminați și urmașii lor spirituali. Simpla evocare a numelor lui Knigge și Rebmann este suficientă pentru a o demonstra.

În exaltarea marii mișcări de reacție contra Franței revoluționare s-a născut acuzația fictivă, impusă credinței opiniei publice germane de o propagandă tenace: iluminismul

bavarez este veritabila sursă a Revoluției franceze.⁶⁹

Pentru a justifica această acuzație, conform căreia iluminismul a indus în Franța spiritul său de anarhie și impietate, reacțiunea trebuie să desemneze exportatorii acestui spirit. În afară de Mirabeau care a venit în Germania în 1786, ea descoperă unul în persoana lui Bode, care, puțin înainte de Revoluție, a sosit la Paris în compania lui Busche și a colaborat acolo cu Bonneville. Dar Bonneville a devenit după aceea un agitator, un publicist revoluționar, fondatorul *Cercului social*.

Aceste acuzații și aceste denunțuri fură răspândite mai cu seamă prin două broșuri ale lui Göchhausen și Grollmann, ambele apărute în 1793 la Frankfurt, deci în orașul în care Hölderlin va ajunge în 1796, iar Hegel în 1797. În mod cert, Hegel știa de existența și de destinul iluminismului bavarez, fiindcă erau cunoscute în toată Germania. Bănuiala de iluminism nu jucase un rol în afacerea Fichte, la Jena?⁷⁰ Acuzațiile de liberă cugetare, iacobinism și iluminism merg mână în mână. Corespondenții lui Hegel fac uneori aluzie la aceasta. Într-o scrisoare din ianuarie 1796, Schelling îi scrie: „S-au pus ici și colo întrebări referitoare la mine: dacă sunt democrat, «Aufklärer», iluminat, etc.”⁷¹ Or, Hegel, coleg al lui Schelling, știe foarte bine că acesta, în această epocă, este cel

⁶⁹ Despre aceasta se va putea consulta: Droz, *op. cit.*, Partea a V-a, Capitolul I, și lucrarea lui Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie*.

Un celebru opuscul de denunțare antiiluministă ne oferă un exemplu de asemenea acuzație: „Nu francezii sunt cei care au creat acest plan de a pune lumea alandala; această onoare revine germanilor” (*Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo im Illuminaten-Orden*, München, 1794, p. IX.)

⁷⁰ A se vedea Droz, *op. cit.*, p. 272. Socrul lui Fichte, medicul elvețian Rahn a aparținut efectiv Ordinului.

⁷¹ *Briefe*, I, p. 35.

puțin democrat și „Aufklärer”.

Dar există oare îndoiala ca el să fie iluminat, în sensul în care toți democrații germani ai acestei epoci rămân atașați memoriei, ideilor și acțiunilor iluminismului bavarez? Într-o scrisoare către părinții săi, Schelling povestește astfel despre perioada petrecută la Heidelberg, în cursul unei călătorii efectuate în 1796: „Voiam mai mult să fac o vizită consilierului consistorial Mieg, pentru care, la Heilbronn, mi se dăduse un comision, dar mi se spusese că nu l-aș găsi acasă și că trebuie să-l caut la profesorul Wedekind. Cu atât mai bine, mi-am zis. Eram curios să fac cunoștință cu acesta din urmă, fiindcă el se remarcase în domeniul dreptului natural, iar din cauza aceasta a fost persecutat.”⁷²

Dar Mieg este iluminatul care îl introdusese pe Pestalozzi în secretele Ordinului.⁷³ Cât despre Wedekind, iluminat și francmason, prieten al lui Forster, el îl situează printre revoluționarii germani cei mai hotărâți.⁷⁴

Anterior, Schelling făcuse aluzie la „societățile secrete” consacrate propagandei democratice și revoluționare, dar, din păcate, pagina scrisorii este ruptă tocmai în acest loc, fără îndoială, de destinatarii care au vrut să distrugă un pasaj deosebit de periculos.⁷⁵ În continuarea acestei corespondențe, Schelling va evoca „recomandările paterne privind prudența în scrisori”.⁷⁶

⁷² *Aus Schellings Leben*, editat de G.L. Plitt, Leipzig, 1869-1870, t. I, p. 100.

⁷³ Rossberg, *op. cit.*, pp. 68 și 82. A se vedea și Le Forestier, *op. cit.*, p. 220, n.2.

⁷⁴ A se vedea mai jos, p.129.

⁷⁵ *Aus Schellings Leben*, p. 97.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 117.

LUMINAȚI ȘI ILUMINAȚI

În scrisoarea pe care tocmai am amintit-o, Schelling folosește cuvântul *Iluminat* pentru a desemna sectantul iluminismului. Dar un alt cuvânt german era, de asemenea, în mod curent folosit în același sens: *der Erleuchtete*. Acesta prezenta avantajul echivocului, semnificând în același timp, după nevoi, *luminat*, în sensul filosofiei Luminilor, *iluminat*, în sensul mistic sau religios, și, în sfârșit, *membru al Ordinului Iluminaților* din Bavaria.

Sub presiunea actualităților, el era totuși sortit să desemneze cel mai adesea un *Iluminat din Bavaria*, scriitorii, preferând să evite orice confuzie, foloseau cuvântul german *aufgelärt* pentru a desemna un om *luminat*, inspirat de Lumini, de *Aufklärung*, deși iluminismul întruchipa *Aufklärung*-ul.

Hegel alege cuvintele *Erleuchtung* și *erleuchtet* pentru a indica un fapt care nu pare să aibă legătură cu iluminismul bavarez.⁷⁷

Am putea totuși să prezentăm numeroase texte din epocă în care termenul *Erleuchtung* este folosit îndeosebi de iluminați, francmasoni și prietenii lor, de exemplu de Bode⁷⁸ și de Schiller⁷⁹.

⁷⁷ A se vedea, de pildă, Nohl, p. 313: „Er wird von einem Licht erleuchtet”. Cuvântul „erleuchtet” este folosit în sens de *luminat*, în legătură cu Galilei, în traducerea textului lui Laplace, citat de Hegel, în *Filosofia dreptului*, Werke (Glockner), VII, p. 360 (trad. rom. pag. 360: „Pierrea lui Galilei a îndoliat Europa pe care o luminase cu lucrările lui”)

⁷⁸ J.J. Christian von Bode, *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern* (Reflecții asupra persecuției iluminaților în Bavaria), p. 45.

⁷⁹ În *Die Sendung Moses* (Misiunea lui Moise), Schiller vorbește de *erleuchteten Manner*.

Astfel, landgraful de Hessa-Cassel va aminti în *Memoriile* sale de avatarurile „noii asociații... care se numea Iluminații (*welche sich die „Erleuchteten“ nannte*)”⁸⁰, iar Hans Schulz, în biografia ducelui Friedrich Christian von Schleswig-Holstein, vorbind despre iluminați va folosi sinonimia: *Die Illuminaten, die Erleuchteten*.⁸¹

Adversarii lor reiau același cuvânt pentru a-i stigmatiza. Leopold Stolberg însuși în foarte celebra sa odă, *Cassandra* (1796) spunea:

„O! priviți-le așadar,
Chiar acum, trăsăturile lor ipocrite,
Priviți-i drept în ochi pe *Iluminați*”⁸²

Oelsner nu vrea să insinueze nimic atunci când, în 1794, scrie în ale sale *Bruchstücke*: „Mă gândesc la decretul despre *libertatea cultelor*, decret care onorează spiritul puternic (Sieyès) care l-a conceput și spiritul subtil și *luminat* (Antoine Talleyrand Périgord), care dezvoltându-l, a tras din el o amplă și înțeleaptă învățătură pentru popoare” (*dem feinem und erleuchteten Geiste...*)⁸³

Oelsner însuși subliniază, contrar obiceiului său, în această lucrare, adjectivul *erleuchtet*, calificându-l astfel pe Talleyrand, despre care nu poate să nu știe că toată lumea îl consideră ca aparținând Ordinului Iluminaților din Bavaria!

⁸⁰ Citat de Rossberg, *op. cit.*, p. 150.

⁸¹ H. Schulz, *Friedrich Christian Herzog zu Schleswig-Holstein*, Stuttgart und Leipzig, 1910, p. 69.

⁸² „Seht den Erleuchteten grad in's Auge!”

⁸³ Oelsner, *Bruchstücke aus den Papieren eines Augenzeugen und unparteiischen Beobachters der Französischen Revolution*, s. 1, 1794, p. 79.

Este evident că prin acest cuvânt subliniat, nu vrea să desemneze aici pur și simplu un om *luminat*, în sensul obișnuit al acestui termen.

Există termeni pe care evită să-i utilizeze cu semnificația lor curentă, fiindcă uzul contemporan le atașează o semnificație specială, aberantă sau periculoasă. Este neîndoielnic și cazul cuvântului *Erleuchtet*, în epoca lui Hegel. Fiindcă marea teamă provocată de mișcarea iluministă nu s-a potolit repede.

O notă a poliției arată faptul că profesorul Thiersch, colegul și prietenul lui Hegel la München, fusese supravegheat în mod secret în timpul unui sejur la Paris în 1813, pentru că era bănuț de a fi iluminat și pentru că Imperiul napoleonian îi acuza pe iluminați de a fi devenit antifrancezi.⁸⁴

Dar Le Forestier, care semnalează această surprinzătoare supraveghere polițienească exercitată asupra pașnicului filolog german, nu indică ceea ce este și mai surprinzător: bănuțala poliției nu era poate neîntemeiată.⁸⁵

În Germania, suspiciunea antiiluministă a persistat mult timp la adversarii liberalismului⁸⁶, iar Hardenberg, șeful guvernului prusac, care aparținuse Ordinului Iluminaților și care-i proteja pe foștii inițiați, se vedea mereu aspru criticat din această cauză. Altenstein apărea ca unul dintre cei mai fideli susținători ai „partidei” Hardenberg, și îi încuraja pe liberali, la Universitatea din Berlin. Când Niethammer, el

⁸⁴ Le Forestier, *op. cit.*, p. 714.

⁸⁵ Asupra activității politico-masonice a lui Thiersch, a se vedea articolul: „Professor Thiersch und die Freimaurerei in Bayern”, în *Historisch politische Blätter*, 1867, II, pp. 68-72.

⁸⁶ În 1816, Haller, filosoful Restaurației pe care Hegel îl critică atât de dur în *Filosofia dreptului*, tună și fulgeră contra iluminismului (cf, Le Forestier, *op. cit.*, p. 693).

însuși acuzat de iluminism⁸⁷, îi scrie lui Hegel că se gândește să-l întâlnească la Berlin, și că Al'tenstein i-a cerut lui Jacobi (fost iluminat) noutăți despre el, Niethammer se poate întreba dacă nu are intenția să folosească expresia *ein erleuchteter Minister*⁸⁸ pentru a-l desemna pe ministrul prusac al Instrucțiunii publice.

Hegel însuși, în scrisoarea în care-l omagiază pe Hardenberg pentru *Filosofia dreptului*, numai printr-o simplă inadvertență califică drept „luminată” (*erleuchtet*) cărmuirea Majestății sale prusiene?⁸⁹

EVERGETII

Se va simți mai bine climatul politic în care medita Hegel în timpul sejurului său în Elveția, atunci când se va ști că în vremea în care el îl întâlnea acolo pe Oelsner, acesta era supravegheat de cel puțin două poliții: poliția elvețiană, care procedă în curând la expulzarea sa, și poliția prusacă. Dar e

⁸⁷ Ceea ce ne interesează aici, mai mult decât apartenența sa reală la Ordin, este acuzația lansată împotriva lui Niethammer, acuzație care, întemeiată sau nu, trebuia să-i impună o anumită linie de conduită. Un document al poliției franceze îi clasează pe Niethammer, Thiersch și A. Feuerbach printre Iluminați (Cf. Le Forestier, *op. cit.*, p. 711). Le Forestier subliniază, pe bună dreptate, caracterul conjunctural și chiar fantezist al indicațiilor furnizate de spionul de la care provine acest document. Totuși, după părerea noastră, alături de greșelile grosolane și invențiile fantastice, el conține și indicații plauzibile. În privința lui Niethammer, nu se poate uita că el a fost prietenul lui Goethe, al lui Fichte și Jacobi și că în 1792, la incitarea lui Schiller, pe atunci mort după masonerie și iluminism, el interveni *de facto* într-o arzătoare controversă masonică traducând în germană *Istoria ordinului cavalerilor de Malta*, de Vertot (*Geschichte des Malteserordens*, cu o prefață de Fr. Schiller, Jena, 1792).

⁸⁸ *Briefe*, II, p. 209. Carrère traduce: „un ministre éclairé” (un ministru iluminat), *Correspondence de Hegel*, II, Paris, 1936, p. 186.

⁸⁹ *Briefe*, II, p. 242.

ușor de bănuț că și polițiile franceză, austriacă și italiană se interesau de el.

La 7 iunie, 1794, rezidentul prusac în Elveția, Marval, a adus la cunoștința guvernului său că „omul său de încredere” îi urmărise pe emisarii revoluționari K.E.Oelsner, J.G.Kerner și Gorani în timp ce cinau împreună la Berna: „Acești oameni vorbeau de o conspirație urzită la Berlin. Se pregătea în grabă, fiindcă era important”⁹⁰.

Am avut deja ocazia să vorbim de revoluționarul șvab J.G.Kerner⁹¹. Cât despre revoluționarul italian Gorani, prietenul lui Beccaria, refugiat în Franța, se pusese în slujba unei misiuni de agitație politică în străinătate. El scria *Scrisori* îndrăznețe diverșilor suverani, le publica și ținea să le răspândească dincolo de frontierele franceze.

Nu ne vom mira să constatăm că unele *Scrisori* ale lui Gorani au fost publicate la *Cercul social*⁹², și vom remarca, o dată în plus, legăturile lui Oelsner cu membrii și prietenii acestui club.

Activitatea lui Gorani nu-i era necunoscută lui Hegel, fiindcă *Minerva* publica frecvent traducerea acestor scrieri⁹³.

La puțin timp după întâlnirea cu Oelsner la Berna, Gorani acuzat pe bună dreptate de intenția de a ajunge în Italia pentru a dezvolta acolo propaganda revoluționară, a fost, de asemenea, expulzat din Elveția, la intervenția trimisului Austriei.

⁹⁰ *Archives secrètes de l'État prussien* (Rep. 468, nr.150, France, *Varia Publica*), Rossberg, *op. cit.*, p.209.

⁹¹ A se vedea capitolul I, p.32.

⁹² *Lettre au roi d'Espagne*, Paris, 1-3, 1793, *Cercle social*.

⁹³ A se vedea *Minerva*, noiembrie, 1792, pp. 1 și 91, decembrie 1792, p.15. Oelsner elogiază *Scrisorile* lui Gorani în eseul său despre Frederic cel Mare (Cf. *Politische Denkwürdigkeiten aus Oelsner's Schriften*, Bremen, 1848, pp.16-17).

Rossberg, care invocă acel comunicat al spionului prusac privind conversația dintre Oelsner, Kerner și Gorani, și care, de regulă, este atât de abil să descopere influențele străine, masonice și revoluționare asupra vieții politice germane nu semnalează o îmbinare de fapte, despre care e greu să crezi c-ar fi o simplă coincidență.

În momentul în care cei trei revoluționari evocau la Berna o conjurație pusă la cale în Prusia, aceasta se desfășura efectiv. Ne putem întreba dacă Oelsner nu era la curent — și, pe bună dreptate, n-ar fi de mirare în acest fapt — cu eforturile depuse la acea dată de anumiți revoluționari prusaci pentru a face mai activ *Ordinul Evergeților*.

Afacerea a început în 1791 și s-a terminat în 1796. Societatea secretă a Evergeților luase ființă în Silezia. Fondatorii săi? Oameni de vază: Zerboni, înalt funcționar prusac, poet de circumstanță, liber-cugetător, admirator al Revoluției franceze; Hans von Held, cunoscut scriitor revoluționar; von Leipziger, ofițer și critic militar; Contessa, comerciant și poet, totodată; celebrul mason Fessler, suspect pentru toate guvernele statelor în care a încercat să se stabilească, care redactă statutele organizației al cărei caracter iluminist îl delimitase foarte bine⁹⁴.

După modelul ordinului Iluminaților din Bavaria, recent dizolvat, Zerboni și von Leipziger, inițiatorii mișcării, membrii ai lojei masonice din Glogau, se hotărâseră să fondeze un nou Ordin secret⁹⁵. Toți evergeții erau prieteni ai Franței, ostili războiului de intervenție contra Revoluției, favorabili unei democratizări și unei purificări a vieții publice. Deși unii dintre ei, precum Contessa, au avut intenția de a

⁹⁴Leenhoff și Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich, art. *Evergeten*, col. 453. — Chiar acest Fessler a întreținut cu Fichte o celebră corespondență masonică.

⁹⁵*Allgemeine Deutsche Biographie*, t.45, p.89, articolul Zerboni.

pregăti o revoluție⁹⁶, ei au cedat în general înclinației majorității contemporanilor lor germani și s-au reunit, în mod secret, desigur, dar mai mult pentru a discuta decât pentru a acționa.

Totuși, în 1795, ei fondară un nou organism „Tribunalul Sfintei Vehme”, însărcinat să denunțe public abuzurile și faptele criminale ale absolutismului, precum și consecințele supărătoare ale lipsei de libertate politică.

Zerboni are curajul de a se lua direct de ministrul Hoym, care fusese însărcinat cu represiunea mișcărilor populare din Silezia. Ancheta polițienească efectuată cu această ocazie, a adus cu sine descoperirea societății secrete, arestarea aproape a tuturor evergeților, condamnarea liderilor lor la grele pedepse cu închisoarea. În plus, „complotul” evergeților a servit ca pretext pentru măsuri oficiale de restricție a activității masonice, promulgate în Edictul din 1798⁹⁷.

Cenzura încercase să oprească toate informațiile despre evergeți, despre procesul și condamnarea lor. În ciuda acestui fapt, noutățile se răspândiseră suficient ca publicul progresist să considere condamnările ca martiri ai libertății. Această afacere contribui în mare măsură la slăbirea și mai accentuată a prestigiului lui Friedrich Wilhelm al II-lea.

Poate că Oelsner i-a vorbit lui Hegel despre evergeți, la Berna. În orice caz, complotul fusese public demascat atunci când Hegel își publica traducerea *Scrisorilor* lui Cart, în 1799, iar filosoful nostru avu în curând, la Jena, toate posibilitățile de a se informa într-un mod mai complet despre această conspirație.

Deși este vorba de evenimente petrecute cu puțin timp

⁹⁶*Ibidem*, p.90.

⁹⁷Cf. Leenhoff și Posner, *loc. cit.*, și despre *Ordinul Evergeților*, în general, Droz, *op. cit.*, pp. 96-97.

în urmă după perioada care ne interesează aici în mod deosebit, nu va fi inutil să le evocăm sumar. Ele arată că Hegel a rămas mai departe fidel mediului social și politic, precum și curentului ideologic a cărui influență a suferit-o în timpul sejurului la Tübingen, la Berna și Frankfurt, ele subliniind, de asemenea, importanța acestei influențe.

La Jena, unde va locui din 1801 până în 1807, Hegel se va împrieteni foarte strâns cu librarul Frommann. Acesta va dovedi prin atitudinea sa, mai mult încă decât prin vorbele sale, că este cel mai bun prieten al lui Hegel, cunoscându-i cele mai intime probleme. În special când se naște fiul ilegitim al lui Hegel, Frommann îl va ajuta pe filosof să depășească grave dificultăți. Nu numai că acceptă să-i fie naș micului Hegel, dar după ce filosoful părăsește Jena, el își asumă responsabilitatea de a îndruma educația copilului. Se poate spune că, într-o oarecare măsură, la Jena, Hegel s-a integrat familiei Frommann.

Karl Friedrich Ernst Frommann (1765-1837) în maniera marilor editori ai epocii, care interveniră atât de eficace în viața culturală și politică, nu trecea drept un simplu om de afaceri. Viața sa, destul de agitată, îl pusese în legătură cu cei mai mari reprezentanți germani ai artei, științei și filosofiei.

Tatăl său era francmason și cel care îl adusese în francmasonerie pe contele Schlabrendorff, acest pasionat admirator al Revoluției franceze, care se stabili la Paris, primindu-i acolo pe toți germanii revoluționari și întreținând strânse relații cu Reinhard, Forster, Kerner, Wilhelm von Humboldt, Leuchsenring, Oelsner, cărora le prezentă pe prietenii săi francezi: Brissot, Condorcet, Sieyès⁹⁸.

Frommann însuși, orfan foarte devreme, nu putuse, decât cu ajutorul prietenilor tatălui său, după începuturi

⁹⁸Despre Schlabrendorff, a se vedea Droz, *Op. cit.*, p.52, și *Correspondance Oelsner-Varnhagen*.

dicile, să ridice întreprinderea editorială. Lista oamenilor pe care îi frecventa în acea perioadă la Berlin, este semnificativă: Mylius, Vieweg, Gedike, Biester, Teller, Spalding, Zöllner, Dohm, Reichart, Ebel etc. Toți, sau aproape toți, sunt masoni și iluminați. Printre ei se află și Nicolai⁹⁹, cel mai de ajutor, cel pentru care el păstrează gratitudinea cea mai profundă.

Editura lui Frommann publică numeroase lucrări destinate masonilor, iar printre ele, un ciudat roman, *Ruinele de lângă un lac de munte*, atribuit cu certitudine lui Frommann însuși, roman care expunea în maniera sa, principiile liniei evergeților. Fiindcă iată marea aventură a vieții lui Frommann: el a participat activ la *Ordinul Evergeților*.

Aproape toți evergeții, printre ei și Fessler, firește, în 1796 au fost neliniștiți din cauza poliției și justiției prusace. Frommann, nu se știe cum, scapă de urmărire. Poate doar, pentru că se retrăsese la timp și se hotărâse să-și instaleze întreprinderea de editare în afara Prusiei. El rămase mereu prietenul lui Fessler care, în privința acestor evenimente, amintea mai târziu de „intima sa prietenie cu Fischer, Heinrich, Frommann”¹⁰⁰.

În 1797, Frommann sosește la Hamburg, unde face cunoștință cu J.Charlotte Wesselhöft, cea care va deveni în curând soția sa. Ea era fiica pedagogului Wesselhöft, prietenul lui Klopstock, al lui Bode, al lui Schröder, al lui Reimarus, al lui Knigge, al lui Reichart.

Mai târziu, Frommann, după stabilirea sa la Jena, deveni prietenul foarte apropiat al lui Goethe, Reinhard, Knebel. Îl cunoștea, de asemenea pe Fichte și Reinhold.

⁹⁹J.Frommann, *Das Frommannsche Haus und seine Freunde* (Casa Frommann și prietenii săi), Stuttgart, 1889, pp. 11-13.

¹⁰⁰Lenning, *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, Leipzig, 1822, I, p.201.

Fratele doamnei Frommann, J.K.Wesselhöft se va stabili, la rândul său, la Jena, unde se asociază cu Frommann. Ducele de Weimar își va stabili la el imprimeria secretă a lojei *Amalia*¹⁰¹.

Apoi cumnata lui Frommann, J.Sophia Bohn, văduva celebrului librar¹⁰², se instalează și ea la Jena, în 1807, cu cei doi copii ai săi.

În compania sorei sale celibatate, Elisabeth Wesselhöft, ea fondează în acest oraș o instituție pentru tineri, unde fu imediat plasat fiul natural al lui Hegel. Sophia și Elisabeth Wesselhöft sunt „fidelele protectoare” pe care Knebel le evocă într-o însemnare pe albumul tânărului Louis Hegel, iar acesta adunase autografe de la aproape toți membrii familiilor Hegel, Wesselhöft și Bohn. La rândul său, Hegel a întreținut cu ei o corespondență constantă, asemeni uneia cu părinții sau cu apropiații.

La Frommann va trăi el orele tragice ale cuceririi Jenei de către armatele lui Napoleon. Victimă a jafului, el se refugiază la ei „cu toată casa, șase persoane”, spune cronică¹⁰³, ceea ce ne determină să presupunem că o luase cu el pe concubină și copii de diverse origini care o urmau.

Dacă masonul Frommann asigură în aceste împrejurări protecția lui Hegel, alți „frați” și prieteni nu rămân indiferenți. Goethe cunoștea situația financiară a lui Hegel. Solicitat din toate părțile, el nu-l uită pe tânărul filosof și îi scrie lui Knebel, marele eretic atât de atașat de Hegel: „Dacă Hegel va

¹⁰¹Wernecke, *Goethe und die Königliche Kunst*, Leipzig, 1905, p. 186, n.37.

¹⁰²Librăria Bohn, la Kiel și la Lubbeck, publicase numeroase lucrări ale unor autori nonconformiști, de exemplu *Allgemeine Deutsche Bibliothek* și *Scrisorile lui Halem* (a se vedea mai sus, capitolul al II-lea) precum și unele opere ale lui Reimarus.

¹⁰³J.Frommann, *op. cit.*, p.83.

avea nevoie de ceva bani, dă-i în jur de 10 taleri¹⁰⁴.

La Jena, Hegel ar fi putut ușor să aibă acces la secretele masonilor și revoluționarilor germani. Dar nu mai degrabă, grație unei inițieri anterioare, simpatizează el acolo cu indivizi suspecti?

Începând cu perioada Tübingen și Berna, el găsisese calea unei gândiri îndrăznețe. Începem să delimităm grupul scriitorilor care îi sugerează teme de reflecție.

Alte corelații de fapte, alte indicii, ar putea fi invocate pentru a arăta că Hegel, la acea dată, era deja foarte interesat de problemele francmasoneriei, de iluminism, de *Cercul social* și de *Prietenii Adevărului*.

Chiar dacă nu s-ar fi inspirat din ideile lor, ar fi indispensabil să-i cunoaștem în ansamblu pe acești ideologi, pentru a-i înțelege mai bine gândirea, care, în acest context, capătă un aspect particular.

Dar știind acum că ei au exercitat asupra lui o influență generală și difuză, ne propunem să arătăm că unii dintre ei l-au inspirat într-o manieră precisă și uneori durabilă.

¹⁰⁴ *Briefe*, I, p.464.

PARTEA A II-A

LECTURI

CAPITOLUL I

VOLNEY

Într-o pagină remarcabilă din *Introducere la Prelegeri de filosofie a istoriei*, Hegel, infidel obișnuitei sale atitudini, pare a se abandona un moment nostalgiei. Evocând splendoarea civilizațiilor antice, el găsește accente emoționante, aproape elegiace, pentru a exprima regretul dispariției lor: „Înțelegerea acestei schimbări, în latura sa negativă, ne trezește o adâncă tristețe (*Trauer*). Ceea ce ne copleșește este faptul că în istorie, formațiunile cele mai bogate, viața cea mai frumoasă, merg spre propria lor pierzanie. Ne plimbăm aici printre ruinele (*Trümmern*) a ceea ce a fost cândva măreție. Istoria ne smulge ceea ce este mai nobil, ceea ce este mai frumos, ceea ce prezintă pentru noi interes: pasiunile cauzează distrugerea; este ceva perisabil. Se pare că totul piere, că nimic nu rămâne. Fiecare călător (*Reiseder*) a simțit această melancolie (*Melancholie*). Cine deci rătăcind printre ruinele (*Ruinen*) Cartaginei, Palmirei, Persepolisului, sau Romei nu se lasă cuprins de gândul vremelniceii imperiilor și oamenilor (*Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Reiche und Menschen*), și de tristețe pentru ceea ce a fost cândva viață plină de bogăție și de forță? Tristețe care nu deplânge pierderi personale ori spulberarea scopurilor proprii, ci tristețe dezinteresată, pentru dispariția unor forme de viață omenească pline de strălucire

și cu o mare cultură"¹.

HEGEL ȘI RUINELE

Hegel n-a avut posibilitatea să cadă el însuși pradă acestor meditații printre ruine. Numeroasele sale peregrinări nu l-au condus niciodată dincolo de hotarele Europei Centrale și Occidentale. Și totuși el pare a se identifica acestui călător nostalgic, ce visează în mijlocul vestigiilor Cartaginei, Palmirei, Persepolisului sau Romei. El îi împărtășește suferința, resimte dezolarea sa și deplânge împreună cu el lumile dispărute. S-ar putea crede că este vorba de un subiect absolut nedeterminat, în ultimă instanță abstract, cu atât mai dezinteresat cu cât se identifică mai puțin cu o individualitate legată de scopurile sale private. Hegel nu-i dă nume.

Or, în ciuda aparențelor, Hegel nu se mulțumește să viseze la acest visător al ruinelor. În realitate, își amintește de el. Filosoful călător, care a știut să se ridice la judecăți universale în fața acestui spectacol sublim, a existat cu adevărat. În ciuda discreției lui Hegel, vom putea ușor să-l recunoaștem și să-i regăsim opera a cărei amintire, în 1830, Hegel o mai păstra. Este vorba de Volney.

În 1791, Volney, istoric, filosof și explorator cutezător dedicase Adunării Naționale opera pe care tocmai o publicase: „Ruinele, sau Meditații despre revoluțiile Imperiilor”. Adunarea Națională primi această operă cu recunoștință și-l onoră pe autor. Cartea lui Volney cunoscute în Franța un foarte mare succes.

Probabil că Hegel a citit cartea în întregime, la o dată care ne este imposibil să o determinăm cu exactitate. Numeroase indicii ne permit însă să o presupunem, iar o relatare directă a lui Hegel pare a confirma această ipoteză.

¹Die Vernunft, pp. 34-35.

Într-adevăr, în privința asemănărilor dintre diverse religii, el afirmă: „Se pot găsi analogii în toate religiile, de exemplu transformarea lui Dumnezeu în om și încarnările. Volney stabilea analogii, chiar prin numele lor, între Krischna și Christ. Dar asemenea analogii...”²

Pasajul lui Volney la care Hegel face aici aluzie se găsește la sfârșitul *Ruinelor*³. Această evocare ne edifică asupra tacticii lui Hegel. El îl citează pe Volney în legătură cu un detaliu hazardat al doctrinei, dar îi tăinuie numele atunci când, în *Prelegeri de filosofie a istoriei*, va discuta teza principală a *Ruinelor*! Trebuie să remarcăm faptul că asemănările etimologico-religioase, adesea arbitrare, nu sunt specifice lui Volney. Bonneville și Hegel însuși care le impută aici autorul *Ruinelor* s-au lăsat adesea seduși de ele⁴.

Ceea ce vrem să arătăm, este că, în orice caz, Hegel a cunoscut foarte devreme capitolul al II-lea din *Ruine*, capitol din care vom găsi reminiscențe în *Prelegeri*. *Minerva*, revista care-i plăcea lui Hegel, publicase în primul său număr, traducerea germană a acestuia⁵. Influența lui Volney confirmă faptul că Hegel citea foarte atent *Minerva*, dar și invers, lectura constantă a *Minervei*, dovedită de atâtea indicii și de mărturia explicită a filosofului, confirmă că este vorba de Volney.

Cartea lui Volney nu este lipsită de interes și putem regreta că a căzut în uitare, ca acele civilizații antice pe care el încearcă să le readucă în memoria oamenilor. În special capitolul al II-lea, din *Meditații asupra Ruinelor*, care

²*Werke* (Lasson), t.XIII, p.209.

³Volney, *Oeuvres* (ed. Bossange), Paris, 1843, p.65.

⁴A se vedea, de pildă, Fenicia și Phonix, în *Filosofia religiei*, loc. cit., p. 214, notă.

⁵Ianuarie, 1792, pp. 47-60.

corespunde în cea mai mare parte traducerii publicată de *Minerva*, atinge o grandoare patetică. Hegel l-a păstrat întotdeauna în memorie pe Volney și nici nu ne-am putea imagina, dealtfel, un mai frumos omagiu adus operei lui.

În *Minerva*, textul *Meditației asupra Ruinelor* este precedat de o scurtă notă, probabil redactată de Archenholtz, unde Volney este prezentat ca „un autor celebru prin călătoriile sale în Orient și prin alte scrieri”⁶. Volney s-a reîntors înainte cu câțiva ani, din acest lung sejur în Orient în timpul căruia, în condiții dificile și uneori primejdioase, a parcurs diverse țări, mai cu seamă Siria și Egiptul, a observat peisajele și locuitorii cu un curaj și cu o perspicacitate remarcabile.

În urma unei bogate documentații, după întoarcerea în Franța, Volney este în măsură să vorbească despre Orient în cunoștință de cauză. Publică astfel lucrarea *Călătorie în Egipt și Siria*⁷, fiind omul care a văzut lucrurile despre care vorbește. El a acceptat, pentru a se informa mai bine, să trăiască mult timp printre indigeni, sub cortul lor de nomad, adoptându-le provizoriu moravurile, după ce a făcut mai întâi eforturi ca să le învețe perfect limba.

Așadar Volney prezintă documente autentice, dar, pe de altă parte, el nu rezistă tentației de a comunica publicului reflecțiile generale pe care i le sugerează excepționala sa experiență de călător. Trăgând el însuși învățămintele filosofice din uimitorul contrast, pe care l-a remarcat pretutindeni, dintre mizeria și paragina Orientului Mijlociu și vestigiile splendorii și vitalității sale trecute. Lucrarea *Ruinele*

⁶*Op. cit.*, p.47.

⁷Tomul al III-lea al acestei lucrări a fost tradus în germană și publicat la Jena, în 1800, de Eberhard Gottlob Paulus, cel care devenea pentru un timp marele prieten al lui Hegel.

L.F.Huber tradusese și publicase în 1794, *La loi naturelle (Le catéchisme du citoyen)*, o altă lucrare a lui Volney.

își asumă această sarcină filosofică.

Volney, inteligență vie și precocă, suferise în copilărie de nepăsarea tatălui său văduv. Doar datorită prieteniei și protecției baronului d' Holbach a putut în tinerețe să se cultive și să-și ia avânt. D' Holbach îl prezentase lui Franklin, iar acesta este cel care l-ar fi incitat pe Volney să scrie *Ruinele*. Grație protectorului său, Volney o cunoștea și pe doamna Helvetius. Cu toate aceste personaje, iată-ne din nou în ambianța socială și intelectuală a lojei masonice *Cele Nouă Surori*, ai cărei numeroși adepți sau simpatizanți au exercitat, direct sau indirect, o influență asupra lui Hegel.

Doamna Helvetius jucase un rol important în fondarea acestei loji masonice, despre care se prefera să se spună că era „fiica postumă a lui Helvetius“, și căreia Franklin și Volney îi aparțineau⁸. Volney se numără deci printre toți acești masoni francezi ale căror scrieri și a căror gândire, *Minerva* lui Archenholtz depunea eforturi ca să le facă cunoscute în Germania. El era unul dintre cei mai buni prieteni ai lui Rabaut de Saint-Étienne⁹.

Cartea lui Volney merita într-adevăr un efort de difuzare. Ea apărea în 1791, dar redactarea data din 1784. Pe lângă toate acestea, ceea ce atrase atenția asupra lui este faptul că în 1784 Volney, într-un fel, prevăzuse Revoluția¹⁰. Uneori el adopta tonul profetic: „Să vestim viitorului uimitorul secol pe cale de a se naște¹¹“.

⁸Cf. Amiable, *La Loge des Neuf Soeurs*, Paris, Alcan, 1897, în special pp. 16-17.

⁹J.Gaulmier, *Volney*, Paris, 1959, p.108, p.143.

¹⁰Volney, op. cit., p.30.

¹¹*Ibidem*, p.32.

MEDITAȚIE ASUPRA RUINELOR

Cele câteva rânduri pe care Hegel le consacră amintirii civilizațiilor dispărute, pe care le-am amintit deja, redau spiritul capitolului lui Volney mai bine decât am ști noi să o facem. Dar ele nu-i pun în evidență întreaga sa manieră, ceea ce e facil de înțeles. Hegel nu poate „să redea” perfect, în câteva cuvinte, acest text în care se îmbină observația efectivă și precisă cu povestirea, expresia sentimentelor cu un lirism care nu cade totuși în flecăreală. Hegel se mulțumește cu o scurtă evocare a stării de spirit pe care Volney a cunoscut-o în mijlocul ruinelor Palmirei. Așadar cele câteva cuvinte ale lui Hegel rezumă un ansamblu de gânduri și sentimente.

Și totuși ele reiau uneori îndeosebi o temă de meditație pe care Volney o dezvoltă îndelung. Astfel, când Hegel amintește că „ne plimbăm aici printre ruinele a ceea ce a fost cândva măreție”, cum să nu deslușim în aceasta ecoul lamentațiilor lui Volney? Iată cuvintele lui: „Vai! am străbătut acest pământ pustiit. Am vizitat aceste locuri care au fost teatrul atâtor splendori, dar n-am văzut decât paragină și solitudine. Am căutat fostele popoare și operele lor, dar n-am văzut decât urma, asemănătoare aceleia pe care piciorul trecătorului o lasă în praf...”

Atunci când Hegel declară că „în istorie, formațiunile cele mai bogate, viața cea mai frumoasă, merg spre propria lor pierzanie”, nu se gândește, oare, la spectacolul pe care Volney îl descrisese?

„Și acum iată ceea ce subzistă din acest oraș puternic, un lugubru schelet! Iată ceea ce rămâne dintr-o vastă stăpânire: o amintire obscură și vană! Întrecerii zgomotoase care nu mai contenea sub aceste porticuri, i-a urmat o solitudine de moarte. Liniștea mormintelor a înlocuit murmurul piețelor publice, opulența unei cetăți a comerțului s-a preschimbat într-o sărăcie hidoasă. Palatele regilor au

devenit vizuini ale sălbăticiunilor; turmele se opresc în pragul templelor, iar reptilele dezgustătoare locuiesc în sanctuarele zeilor. Ah! Cum de s-a spulberat atâta glorie? Cum s-a nimicit atâta trudă?... Astfel, deci, pier operele oamenilor! Astfel dispar imperiile și națiunile!"¹²

Iată care sunt aceste „meditații asupra vremelniceii imperiilor și oamenilor” care obsedează memoria lui Hegel! Ele sunt cele care-l scufundă pe Volney în disperare: „La aceste cuvinte ochii mei se umplură de lacrimi, și acoperindu-mi capul cu pulpana paltonului, m-am abandonat sumbrei meditații asupra lucrurilor omenești. Ah!, nenorocire a omului! îmi spun în durerea mea; o oarbă fatalitate se joacă cu destinul său. O necesitate funestă conduce la întâmplare soarta muritorilor. Dar nu: ceea ce se împlinește sunt decretele unei justiții cerești. Un Dumnezeu misterios își exercită judecățile sale incomprehensibile. Fără îndoială, el a aruncat asupra acestui pământ o secretă anatema. În răzbunarea națiilor trecute, el a lovit cu blestemul națiile prezente. Oh! cine va îndrăzni să sondeze profunzimile divinității?

Iar eu voi rămâne nemișcat, adâncit într-o melancolie profundă”¹³.

Hegel, la rândul său, observă că „fiecare călător a simțit această melancolie”; apoi descrie „tristețea dezinteresată” a călătorului meditativ. *Minerva*, la traducerea germană a *Meditației asupra Ruinelor*, utilizează expresia *die Vergänglichkeit menschlicher Dinge*¹⁴, expresie pe care Hegel o reia de mai multe ori. El va folosi nu numai cuvântul *Trümmern*, dar și cuvântul *Ruinen* pe care Archenholtz îl

¹²Volney, *op. cit.*, p.10; *Minerva*, pp. 52-53.

¹³Volney, *op. cit.*, pp. 11-12; *Minerva*, p.60.

¹⁴*Minerva*, p.59.

alesese ca titlu al traducerii pe care o propunea.

Prin urmare, nu este cazul să ne gândim doar la o simplă coincidență de inspirație. Este vorba cel puțin de o reminiscență. În 1830 Hegel simte din nou emoția care-l încercase în 1792 la lectura acestor frumoase pagini ale lui Volney.

Dar Hegel nu se complăce în starea de spirit pe care o înfățișa Volney, dimpotrivă, el ar vrea să o silească să se spulbere. Deși le cunoaște, el condamnă aceste zadarnice regrete, aceste nostalgii deprimante. Ar dori să poată să întoarcă repede pagina, și să uite „latura negativă pe care o prezintă gândul schimbării”, pentru a pune în evidență cu predilecție latura sa pozitivă, cea a înnoirii, a activității, a creației¹⁵.

În ciuda acestei dorințe, melancolia istoriei nu se lasă alungată atât de ușor, și nici nu se rezolvă atât de ușor enigmele și problemele sale. Peste câteva pagini Hegel le întâlnește din nou, iar cu această ocazie amintirea *Ruinelor* reapare încă. Filosoful istoriei se întreabă pentru ce au dispărut „imperiile cele mai înfloritoare pe care spiritul uman le-a clădit”¹⁶. Dar această întrebare trezește în spiritul lui Hegel triste reflecții, înrudite cu cele ale lui Volney: „Privind acest spectacol nu putem fi decât copleșiți de tristețe (*Trauer*) în fața acestei vremelnicii (*Vergänglichkeit*). Și întrucât această prăbușire (*Untergang*) nu este numai opera naturii, ci și a voinței oamenilor, ne cuprinde și o dezolare morală, o indignare a spiritului binelui, dacă un asemenea spirit mai există în noi”. Hegel ajunge să aprecieze foarte corect rezultatul la care ajunsese Volney în *Meditații asupra Ruinelor*.

Fără exagerare oratorică, făcând bilanțul exact al

¹⁵ *Die Vernunft*, pp. 35-36.

¹⁶ *Ibidem*, p.79.

nenorocirilor care au lovit ce este mai mare în viața popoarelor și a statelor, precum și virtuților individuale cele mai inocente, rezultatul ar fi tabloul cel mai îngrozitor; astfel sentimentul se poate exacerba până la mâhnirea cea mai profundă, cea mai deconcertantă, o mâhnire pe care nici o deducție reconciliatoare n-o poate compensa¹⁷.

„Mâhnirea cea mai deconcertantă” (*ratloseste*), iată ceea ce găsea Hegel la sfârșitul *Meditației asupra Ruinelor*, prezentată în germană de *Minerva*. Vedem apoi examinate sentimente și opinii pe care Volney le-a exprimat în capitolele cărții sale pe care revista germană nu le reproduce.

Dacă ne mărginim la *Meditație asupra Ruinelor*, atunci se poate crede că Volney a ajuns la „mâhnirea cea mai profundă, cea mai deconcertantă”. Din contră, „indignarea spiritului binelui” în fața „unei prăbușiri care nu este numai opera naturii, ci și a voinței oamenilor”, iată un sentiment pe care Volney îl resimțise de asemenea, și îl exprimase, dar în capitolele pe care *Minerva* nici măcar nu le menționează.

Cauza tuturor ruinelor, gândește Hegel, nu ne rămâne necunoscută. Dumnezeu nu este responsabil de aceste distrugeri imense, crude și uneori inutile. Hegel denunță vinovații: ceea ce era altădată mai frumos și mai nobil, a pierit, dar „pasiunile i-au cauzat distrugerea”¹⁸. Ceea ce stârnește indignarea noastră morală, este faptul că această universală și continuă nimicire „nu este numai opera naturii, ci și a voinței oamenilor”¹⁹.

Dar Volney, în capitolul al III-lea al *Ruinelor*, nu spune altceva. Și el se străduiește să-l dezvinovătească în întregime pe Dumnezeu, deși apărea vinovat în capitolul al II-

¹⁷*Ibidem*, p.80.

¹⁸*Ibidem*, p.35.

¹⁹*Ibidem*, p.80.

lea. La el ca și la Hegel, regăsim inspirația și grija pentru edificare. Volney se gândește mai ales să-l umilească pe om, victimă a propriei sale furii destructive. În viziunea sa, Dumnezeu nu este responsabil de distrugerea Palmirei, de dispariția înfloritoarelor civilizații persane, siriene, feniciene, egiptene. Bietul Dumnezeu al lui Volney nu pare dealtfel responsabil de nimic, nici chiar de el însuși. Într-o formulă aproape hegeliană, Volney exclamă: „Nu, nu este deloc Dumnezeu cel care l-a creat pe om după chipul său, ci omul este cel care și l-a imaginat pe Dumnezeu după sine”²⁰. În continuare, el remarcă faptul că în aceste condiții raportul divinității cu omul i-a apărut acestuia din urmă mai întâi sub forma dominației și a sclavagimului²¹, opinie, iarăși, foarte „hegeliană”.

Cât despre distrugerea vechilor civilizații orientale, vina cade din nou numai pe oameni. Europeanii, în special creștinii, sunt cei care au pustiit Orientul, conduși și orbiți de patimile lor: cupiditatea unită cu ignoranța și ipocrizia²². Hegel ar fi putut să reia această idee din cartea lui Volney; sau poate că a înaintat singur pe drumul pe care Volney îl deschisese în capitolul al II-lea al cărții sale?

Pentru Volney, ca și pentru Hegel, dacă un Dumnezeu atotputernic ar ruina în mod arbitrar, din când în când, civilizațiile umane, ar ajunge să suporte el însuși această

²⁰Volney, *Oeuvres*, p.25. Se va putea compara cu pasajul lui Forster (*Ansichten von Niederrhein...*, Berlin, 1791, I, pp. 208-210) pe care Hegel l-a recopiat. Cf. Nohl p.367: „...ne creăm zeii după chipul nostru” și cu spusele lui Hegel însuși: „observarea continuă a acestui obiect, imaginea propriei sale ființe într-o oglindă, credința intensă, încrederea în el...” (Nohl, p. 372; a se vedea și Nohl, p.226). Despre aceste definiții ale lui Dumnezeu-oglină, sau Dumnezeu-imagine la Hegel, cf. Peperzack, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, 1960, p.103.

²¹Volney, *Oeuvres*, p.51.

²²*Les Ruines*, capitolul al III-lea.

încercare, să urască ceea ce a făcut, sau, mai mult, să se lamenteze. N-ar fi nici o problemă. Dar chestiunea este mai serioasă și mai neliniștitoare: oamenii înșiși sunt creatorii civilizațiilor lor, sau, cum spun Hegel și Volney, al imperiilor lor. Dar atunci se poate cere oamenilor socoteală pentru acțiunile lor. Și Hegel, nu adoptă, oare, proiectul pe care Volney îl expunea într-o formulă reluată în notița introductivă din *Minerva*?

„Aș întreba cenușa legislatorilor din ce cauze se înalță și se prăbușesc imperiile, care sunt cauzele prosperității și nenorocirilor națiilor?”²³ Dar chiar cercetările lui Hegel n-ar admite adesea titlul pe care Volney îl alesese pentru ale sale, *Meditații despre Revoluțiile imperiilor*?

Să ne amintim totuși că înainte de a-l acuza pe om, în capitolul al III-lea din *Ruine*, Volney s-a consacrat mai întâi, în capitolul al II-lea, sumbrei descurajări, punând în cauză Providența. La sfârșitul textului pe care îl traduce *Minerva*, Volney își ascunde fața pentru a plânge. Dar Hegel respinge cu vigoare această atitudine, dar, pare-se, nu fără dificultate, iar argumentația sa poate să pară stranie.

„Mâhnirea cea mai profundă, cea mai deconcertantă” ne încearcă la spectacolul ruinelor, spune Hegel, iar noi nu putem „să ne întărim contra ei, nici nu putem ieși din ea, nici n-o putem înlătura decât cu gândul; așa a fost să fie; este soarta care nu poate fi nicidecum schimbată; apoi pentru a ieși din lăncezeala la care ne-ar putea duce asemenea reflecții triste, revenim la sentimentul nostru vital, la prezența scopurilor și intereselor noastre, lucru care presupune nu mâhnirea profundă asupra trecutului, ci propria noastră activitate. De asemenea, revenim la egoismul aflat pe un țărm mai liniștit, iar de acolo, de departe, putem gusta fără teamă de primejdii priveliștea acestui morman confuz de ruine

²³*Ibidem*, p.14.

(*Trümmermasse*)²⁴.

Surprinzătoare lecție a unui filosof raționalist. Civilizațiile pier? Noi suntem neputincioși? Nu se cuvine să plângi în fața acestui spectacol dezolant și să te abandonezi „unei tristeți dezinteresate, pentru dispariția unor forme de viață omenească pline de strălucire și cu o mare cultură?” Iată răspunsul filosofului: în cele din urmă această mâhnire devine plictisitoare, și nu rămâne decât să te gândești la altceva și să te ocupi de treburile tale! Dar cum să te gândești la altceva în mijlocul ruinelor Palmirei? Foarte simplu, suficient fiind să te îndepărtezi de această realitate și să nu o contempli decât de departe!

Victorie a ruinelor asupra lui Hegel! Răspunsurile sale stânjenitoare se rezumă astfel: pentru a evita dificultatea unor probleme, trebuie să te ferești de a le pune! Ruinele ne relevează un Hegel cel puțin la fel de descumpănit ca și Volney, și la fel de mâhnit, dar care nu cunoaște câtuși de puțin remediul mâhnirii sale, deși nu vrea să o recunoască. Este surprinzător de a-l vedea făcând asemenea comentarii înainte de a relua firul discursului său. „Fără exagerare oratorică”, Volney a aruncat în sufletul său o tulburare de care nu era deloc ușor să se vindece, fiindcă în 1830 ea încă îl răscolea pe filosof.

Dar, în cele din urmă, Hegel își recâștigă provizoriu calmul și continuarea ideilor sale. El nu poate să revină la apologia uitării, a orbirii și a egoismului. Se va angaja acum pe alte căi, dar înainte de toate, pentru a-și șterge propriile-i lacrimi, el va respinge totodată falsa soluție a egoismului, va respinge termenii înșiși ai problemei cu care Volney se confruntase. El nu se teme să scrie:

„De la început am refuzat să pășim pe calea reflecției (*Reflexion*), a ne ridica de la această imagine a particularului la general. Dealtfel nici țelul propriu-zis al unor asemenea

²⁴ *Die Vernunft*, p.80.

reflecții sentimentale nu este de a se ridica deasupra senzațiilor, pentru a dezlega enigmele Providenței așa cum sunt ele date în acele considerații. Esența lor stă mai curând în a se complăce în confuzia înălțimilor vane și sterpe ale acestui rezultat (*Resultat*) negativ. Așadar ne întoarcem la punctul de vedere pe care l-am adoptat²⁵.

Extraordinarul și comicul își dau întâlnire în această declarație a lui Hegel. Extraordinarul, fiindcă Hegel nu face în mod expres aluzie decât la propriile sale meditații, pe care el însuși tocmai le-a prezentat. De asemenea trebuie să ne mire că el le impută „perspectiva de a rezolva enigmele Providenței care ne-au fost propuse în aceste meditații” (*in Jenen Betrachtungen*), fiindcă, foarte prudent, a evitat complet să vorbească de Providență²⁶.

Dar evocând-o, el se gândea evident la Volney, și acesta, nu Hegel, este cel care pune în cauză Providența: „Un Dumnezeu misterios își exercită judecățile sale incomprehensibile! Fără îndoială, el a aruncat asupra acestui pământ o secretă anatema. În răzbunarea națiilor trecute, el a lovit cu blestem națiile prezente. Oh! cine va îndrăzni să sondeze profunzimile divinității?”²⁷

Prin urmare, Hegel se confruntă cu dificultățile ridicate de Volney, dar fără a fi preocupat de a le aminti auditorilor săi, și, firește, fără să-l citeze pe Volnev. Extraordinar!

Este, de asemenea, ceva destul de comic în refuzul explicit al lui Hegel de a urma calea dezolării, pe care tocmai o parcurs-o de două ori în fața noastră! Dacă reflecția asupra tristeții pe care o provoacă dispariția imperiilor nu duce la

²⁵*Die Vernunft*, p.81.

²⁶*Ibidem*, pp. 79-80.

²⁷Volney, p.12.

nimic, dacă ea nu-și găsește loc legitim într-o filosofie a istoriei, pentru ce să revii la ea fără încetare?

Și apoi trebuie oare să crezi în această preocupare a lui Hegel pentru „interesele” reflecției sentimentale? Hegel sfătuiește — în propriul său interes —, „de a se complăce în înălțimile vane și sterpe”! Și de a nu urca până la enigmele Providenței...

În mod sigur, meditațiile lui Volney nu conduc decât la „înălțimi vane și sterpe”. Capitolul publicat de *Minerva* atinge tema hegeliană prin excelență: justificarea rațională a istoriei. Volney întreabă clar: pentru ce toate aceste ruine, pentru ce toate aceste distrugeri?

Am auzit deja, mai înainte, un răspuns stânjenitor al lui Hegel: să ne întoarcem fața de la spectacolul ruinelor! Dar Hegel n-a sfârșit-o cu ele! Vom vedea că va reapărea „masa lor confuză”. Filosofia istoriei nu le asimilează ușor. Sau, cel puțin, nu le asimilează pe toate atât de ușor. Sunt ruine și ruine. Civilizația greacă, civilizația romană, după dispariția lor, re trăiesc în alte civilizații mai elevate, care le moștenesc. Ele rămân vii în propria lor negație.

Și apoi, există ruine persistente, masive, bine conservate, eterne. Ceea ce este ruinat, este deci sensul pe care li-l acorda lumea antică, dar pe care ele continuă totuși să-l invoce. Volney înaintea lui Hegel, invocase enormitatea ruinelor egiptene: piramidele, rămășițele Alexandriei²⁸. Egiptul, va scrie Hegel, este „țara ruinelor”²⁹.

Dar alte ruine, mai dezolante, se impun amintirii noastre, ruinele din ruine, s-ar putea spune. Ruine care continuă să dispară, deci din care nimeni, pare-se, n-a moștenit nimic.

²⁸Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Oeuvres, p.116.

²⁹Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p.264 (*Prelegeri de filosofia istoriei*, p.191).

Filosofia lui Hegel este una dintre tentativele cele mai îndârjite de reconciliere a omului cu propria sa istorie. Și totuși, chiar și aceasta trebuie să admită faptul că au fost în istorie distrugeri de neiertat, nimiciri care refuză în mod absolut să fie puse pe seama progresului uman, devăstări *incompreensibile*.

În plânsul său, Volney se gândea la Siria, cum face și Hegel atunci când recunoaște:

„Există în istoria universală mai multe perioade mari care au trecut fără ca dezvoltarea să pară a fi continuat; mai mult încă, perioade în care uriașa acumulare a culturii a fost în întregime nimicită și după care — din păcate —, a trebuit să se reia totul de la capăt, pentru ca astfel, cu un anumit sprijin primit și din partea ruinelor salvate ale vechilor comori, și printr-o nouă și imensă cheltuie de forțe și de timp, prin sacrificii și suferințe, să se ajungă din nou la unul din nivelele de mult realizate ale culturii nimicite”³⁰.

Hegel opune atunci aceste distrugeri pur negative, evoluțiilor care de altminteri s-au desăvârșit cu ajutorul a ceea ce trecutul lăsa moștenire. El adaugă, — și credem că pătrundem în miezul încâlcirii sale — că trebuie să consideri o asemenea „dispariție a perioadei anterioare de evoluție” ca fortuită³¹.

RAȚIONALISM ȘI ISTORIE

În momentul în care își elaborează *Prelegerile de filosofie a istoriei*, Hegel își amintește, așadar, de Volney, și vom descoperi încă urme interesante ale acestei amintiri. Mai mult, problematica lui Volney se impune spiritului său, dân-

³⁰ *Die Vernunft*, p.152.

³¹ *Ibidem*, pp. 152-153.

du-i o oarecare preocupare. Dacă Hegel poate relua, pe cont propriu, câteva probleme și câteva idei ale lui Volney, totuși el se ferește să-l urmeze în concluziile sale, sau, în orice caz, de a ajunge el însuși la concluzii de același fel.

Fără îndoială, lui Hegel i-a plăcut să citească în *Ruine* că „puterea secretă care animă universul (...) stabilește o ordine fermă a cauzelor și efectelor, a principiilor și consecințelor, care, sub aparența hazardului, guvernează universul și menține echilibrul lumii”³². Desigur, el recunoaște împreună cu Volney că pasiunile, „dragostea de sine, dorința de bunăstare” dirijează lumea, cel puțin în parte. Dar Hegel avea să respingă din nou teza pe care Volney o apăra cu talent în opera sa, și care se înscrie în perspectiva Luminilor, a *Aufklärung*-ului.

Volney nu prezenta tabloul tragic al unei antichități distruse decât pentru a-i opune mai net posibilitățile fericite ale unui prezent „luminat”. Ruinele se înălțau atunci ca un simbol al crimelor fanatismului, al superstiției, al despotismului. Ele apăreau ca sumbre vestigii ale unui trecut mai degrabă condamnabil decât comprehensibil. Volney le opunea imaginea unui viitor uman și clar. Datorită „Luminilor” și grație unei schimbări fundamentale a ordinii politice și sociale, datorită unei revoluții prevăzute în 1784, în momentul alcătuirii cărții, și realizate în 1791, în timpul publicării sale, înfricoșătoarele distrugerii trecute, ravagiile cupidității, ignoranței, nu se vor mai repeta. De acum înainte, oamenii deveniți, în sfârșit, raționali, ar decide lucid măsuri care trebuiesc luate pentru a institui ordinea și mulțumirea în societățile lor. Orașele bogate, frumoase și nobile n-ar mai risca să fie prefăcute-n cenușă de nebunia războaielor.

Hegel refuză, firește, acest raționament optimist-dogmatic, refractar sensului istoriei. Dar această respingere este însoțită de o dificultate intelectuală și sentimentală pe

³²Volney, *Oeuvres*, p.15.

care o dovedesc textele pe care le-am citat, o dovedește, de asemenea, această reminiscență, mereu alungată, mereu prezentă: această amintire a *Ruinelor* lui Volney.

În viziunea lui Hegel, nu trebuie să se ia în considerare latura negativă a schimbării. Sau, mai degrabă, trebuie acceptat, trebuie asimilat acest negativ; se impune a-i arăta necesitatea, a-i pune în evidență utilitatea, bunătatea răului și a morții. Nu există construcție fără destrucție, resurecția implică moartea prealabilă, progresul trebuie să distrugă ceea ce este perimat. Pasărea Phoenix renaște etern din propria-i cenușă, dar spiritul împlinește o depășire de sine în fiecare din avatarele sale, se ridică și se eliberează. Hegel este vrăjit de această viziune a unui elan al spiritului pe care nimic nu-l oprește. Prin urmare, ferm, el admite ruinele, le pretinde chiar: ele sunt micul preț pe care neamul omenesc îl plătește pentru mari profituri.

Totuși, i se simte neliniștea. Despre aceasta ne dezvăluie nu atât ceea ce a reținut din capitolul publicat de *Minerva*, cât faptul că-i evocă amintirea.

Unele pasaje din *Meditație asupra Ruinelor*, de Volney, puteau determina îndoiala în privința continuității progresului uman, iar Hegel, cum am văzut deja, a păstrat ceva din aceasta. Ele atacă, de asemenea, religia, ceea ce nu trebuia deloc să înspăimânte. În același timp, pasaje lui Volney puneau implicit în cauză chiar o viziune pur sociologică a progresului concepțiilor religioase. Să nu fi fost Hegel mișcat de toate acestea? El atribuie, cum se știe, merite diverselor religii, în măsura în care ele exprimă spiritul popoarelor, clasându-le ierarhic. A putut el rămâne indiferent la această constatare a lui Volney, pe care *Minerva* n-a omis să o reproducă?

„Când aceste ținuturi se bucurau de ceea ce înseamnă gloria și fericirea oamenilor, erau locuite de popoare *necredincioase* (...) tot ceea ce trebuia să fie prețul pietății, era în mâinile acestor *idolatrii*: și acum când popoarele *credincioase* și *sfinte* ocupă acești munți, nu mai este decât

solitudine și deșertăciune. Pământul sub aceste mâini binecuvântate nu mai produce decât mărăcini și pelin³³.

Cu siguranță, Hegel nu va vărsa lacrimi asupra virtuții și asupra pietății nefericite: „Luând în considerare soarta pe care o au în istorie virtutea și religiozitatea, nu trebuie însă să cădem pradă jelaniiilor cauzate de faptul că cei buni și evlavioși nu reușesc adesea în lume, sau nu reușesc niciodată, pe când cei răi și vicleni, din contră, reușesc foarte bine³⁴.

Virtutea nu face mare lucru în istorie.

Din culpabilitatea oamenilor, Volney însuși trăgea o consecință foarte hegeliană. Dacă oamenii sunt singurii responsabili de pieirea civilizațiilor antice din Orient, ei sunt și cei care au creat prosperitatea care domnea acolo altădată. Li se atribuie astfel tot răul, dar și tot binele. Deci, scria Volney, omul „are dreptul să se mândrească și să-și spună: eu sunt cel care a produs bunurile ce mă înconjoară, eu sunt artizanul fericirii mele, casă sigură, haine comode (...); fără mine acest pământ abandonat dezordinii n-ar fi decât o cloacă dezgustătoare, o pădure sălbatică, un deșert hidos³⁵.

Hegel exultă el însuși la spectacolul acestei autonomii a omului, și, cum vom vedea, în condiții care ne vor aminti încă o dată de Volney.

Chiar această autonomie va genera o altă problemă, pe care Hegel, evident, a întâlnit-o în textul din *Minerva*, dar pe care evită în mod intenționat să o evoce. Acolo Volney expune un demers al gândirii care face parte din maniera obișnuită de a gândi a lui Hegel: „Astfel, spiritul meu urmând cursul vicisitudinilor care au transmis rând pe rând sceptrul unor popoare atât de diferite ca religie și moravuri, începând

³³Volney, *Oeuvres*, p.11; *Minerva*, pp. 56-57.

³⁴*Die Vernunft*, p.107.

³⁵Volney, *Oeuvres*, p.16.

cu cele ale Asiei antice, până la cele recente ale Europei...³⁶.

Or, această viziune a ştafetei istorice, conduse rând pe rând de popoare, îl determina pe Volney să aibă în vedere o eventualitate despre care Hegel nu vorbeşte, dar pe care n-o poate astfel îndepărta fără să-şi violenteze, într-un fel, propriul său spirit. Volney, observând transmiterea spiritului lumii din popor în popor, din Asia până în Europa, adăuga într-adevăr: „Evocarea unui pământ natal trezi în mine sentimentul patriei, şi atunci întorcându-mi privirile spre ea m-am concentrat asupra situaţiei în care o părăsisem”.

Apoi Volney visează la râurile „Sena, Tamisa, Svidersée (*sic*). „Îmi plăcea să regăsesc splendoarea trecută a Asiei în Europa modernă”. Dar, la această evocare, spaima îl cuprinde dintr-o dată. Popoarele Europei, acum prospere, aşa cum au fost altădată cele ale Orientului, nu vor cunoaşte, la rândul lor, decăderea? Europa nu va cunoaşte într-o zi mizeria actuală a Asiei? Şi Volney se întreabă: „Cine ştie dacă un călător ca mine nu se va aşeza într-o zi pe mutele ruine, şi nu va plânge solitar pe cenuşa popoarelor şi la amintirea măreţiei lor?”³⁷

Volney ajunge să înfrângă acest funest sentiment. Contemporanii nu vor cădea în greşelile oamenilor trecutului, nu vor reîncepe vechile crime. Hegel este acuzat uneori de a fi încercat să oprească istoria la ace! stadiu perfect de dezvoltare reprezentat, în viziunea sa de propria sa epocă. Acest reproş i s-ar putea aduce mai degrabă lui Volney.

Cât despre Hegel, nu evită să adopte o atitudine netă şi clară? Nici măcar nu pune întrebarea: civilizaţia mea semifeudală şi semiburgheză, civilizaţia mea creştină şi europeană, nu va pieri, oare, asemenea celor care au precedat-o? Dar lectura lui Volney îl constrângea să-şi pună întrebări

³⁶*Ibidem*, p.11.

³⁷*Ibidem*, p.11.

despre acest subiect. Prin urmare, nu din uitare, inadvertență sau indiferență tace Hegel, el fiindcă observă toată importanța și toată dificultatea problemei, temându-se să-și exprime părerea.

Cu toate acestea, fiindcă Hegel tace și fiindcă acum cunoaștem împrejurările acestei tăceri, ne putem imagina ce gândește. În mod sigur, el adoptă în privința distrugerilor viitoare aceeași atitudine ca în privința celor despre care trecutul ne lasă vestigii. Din această atitudine cunoaștem deja un prim moment: filosoful își abate privirea, afirmă că așa este destinul, că nu e nimic de făcut. Să ne ocupăm de treburile noastre imediate. Prezentul nu tolerează nici regretele, nici aprehensiunile noastre; ce importă trecutul, ce importă viitorul: să acționăm eficace! Astfel acțiunea ar servi de alcool sau de opium. Fapta ar anihila problemele.

Dar Hegel nu va rămâne la acest prim moment care nu se potrivește deloc cu principiile sale de filosofie a istoriei. I-ar fi necesar să asimileze mai complet ruinele, să le absoarbă, să facă din ele un moment al istoriei, iar lacrimile care se varsă pe ruinele Palmirei să fie lacrimi de bucurie! Numai că sentimentul lui Hegel nu va ajunge, fără îndoială, niciodată să consfințească în totalitate construcțiile sale teoretice. Nu se poate dansa pe toate ruinele ca pe cele ale Bastiliei.

FENICIA

Hegel se va afla încă de multe ori în prezența laturii „negative” a ruinelor. Nu se lasă el condus de Volney? În *Prelegeri de filosofie a istoriei*, el consacră numeroase pagini ținuturilor pe care marele călător le cercetase atât de minuțios, ținuturilor pe care le iubise: întinderile fostului Imperiu persan, mai ales Siria, și, în mod cu totul deosebit, minunata Fenicie. În legătură cu Fenicia, Hegel intonează cântecul de glorie omului căruia Volney îi compusese deja un fel de

refren: „Omul are dreptul să se mândrească și să-și spună: eu sunt artizanul fericirii mele...!”

Nu realizase oare poporul fenician într-o mare măsură idealul uman al lui Hegel? Iată cum, urmându-l pe Volney, el apreciază operele și grandoarea fenicienilor:

„Pe țărmul mării se înșiră un număr de magnifice și bogate orașe, printre care Tirul, Sidonul, Byblos, Berytus, care practicau pe scară întinsă comerțul și navigația. Este adevărat că aceste activități aveau un caracter mai curând local, limitat la interesele regionale și că influența lor asupra întregului stat persan era redusă. Comerțul era orientat în principal spre Marea Mediterană și de acolo departe, spre vest. Prin contactul cu atâtea națiuni, Siria a ajuns la un înalt grad de cultură. Acolo s-au făcut descoperirile cele mai de seamă, printre care descoperirea sticlei și a purpurei. Scrierea s-a dezvoltat tot acolo pentru prima dată, căci în relațiile cu diferitele popoare s-a simțit foarte curând nevoia ei”³⁸.

La aceste înalte culmi ale culturii visase Volney atunci când „străbătea acest pământ pustiit”, căruia îi deplângea ruina. El se întreba: „Ce au devenit atâtea strălucitoare creații ale mâinii omului? Unde sunt acele metereze din Ninive, acele palate ale Persepolisului, acele temple ale Balbeckului sau Ierusalimului? Unde sunt acele flote ale Tyrului, acele șantiere ale Aradului, acele ateliere ale Sidonului, acea multitudine de mateloși, navigatori, negustori, soldați? Unde sunt acei agricultori și acele recolte de cereale, acele turme și toată acea creație a ființelor vii care au glorificat fața pământului?”³⁹

Volney descria cu admirație bogăția Feniciei, dar mai ales extraordinara sa activitate industrială și de navigație;

³⁸Hegel, *Philosophie der Geschichte*, p.235 (trad. rom. *Prelegeri de filosofie a istoriei*, p.184). — Asupra semnificației Siriei, a se vedea și *Die Vernunft*, p.239.

³⁹Volney, *Oeuvres*, p.11.

prosperitatea sa comercială. Ca într-un poem, el evoca numele tuturor comorilor pe care Fenicia le acumulase, bogății prodigioase cărora le redă antichitatea și exotismul lor: „aurul de Ophir” și „cositorul de Thula”, „chihlimbarul de Baltica”, „perlele și parfumurile arabe”, „purpura de Tyr” și „țesătura moale de cașmir”...⁴⁰

Hegel a recunoscut toate aceste locuri pe hartă, iar opulența orientală a navigatorilor fenicieni, reapare și pentru el ca-ntr-un miraj:

„Fenicienii au fost primii care au descoperit și au navigat în Oceanul Atlantic, ei au întemeiat colonii în Cipru și Creta. În Thatos, o insulă foarte îndepărtată, ei au exploatat mine de aur; iar în sudul și sud-vestul Spaniei au deschis mine de argint, în Africa, fenicienii au întemeiat coloniile Utica și Cartagina; pornind de la Gades, ei navigau până departe, în jos, pe litoralul african, ba după unele relatări — ar fi făcut chiar ocolul Africii, din Britania aduceau cositor, iar din Marea Baltică aduceau chihlimbar de Prusia”⁴¹.

Tocmai în această extraordinară Fenicie va situa Hegel nașterea autonomiei umane. Aici oamenii s-au eliberat de natură. Dar câte merite nu va atribui el fenicienilor! Fără îndoială, Voltaire îi apreciasse foarte mult, comparându-i cu venețienii și olandezii moderni⁴², iar Herder lăudase calitățile constituției lor politice. Volney deplângea nimicirea civilizației feniciene, numai fiindcă o situa alături de alte civilizații pe o înaltă treaptă. Dar cine oare va glorifica Fenicia mai mult decât Hegel? După ce a descris puterea Feniciei antice el scoate în evidență principiile pe care se

⁴⁰*Ibidem*, p.10.

⁴¹Hegel, *Philosophie der Geschichte*, p.256 (trad. rom., pp. 184-185).

⁴²Voltaire, *Essai sur les Moeurs*, în *Oeuvres complètes*, XI, Paris, Garnier, 1878, p.93.

intemeiază și semnificația ei istorică.

„Un principiu cu totul nou de viață își croiește astfel drum. Se pune capăt inactivității și curajului primitiv, neșlefuit, locul lor fiind luat de activitatea lucrativă și de curajul chibzuit, care, luându-și îndrăzneala să cuturelere mările, trebuia să aibă în vedere mijloace adecvate. Totul stă acum în activitatea omului, în îndrăzneala și în inteligența lui. Ceea ce primează este voința și activitatea omenească, nu natura și bunăvoința ei. Babilonia dispunea de un anumit fel de pământ, iar hrana sa depindea cu necesitate de capriciile soarelui și de condițiile naturale. În schimb, prins în vârtoarea valurilor, marinarul nu se poate bizui decât pe sine însuși, iar ochiul și curajul său trebuie să fie în permanență treze. Principiul industriei conține de asemenea opusul a ceea ce primește de la natură; într-adevăr obiectele din natură sunt prelucrate pentru a deveni obiecte de uz și de podoabă. În activitatea sa de producție, omul își este sieși scop și tratează natura ca element subordonat lui, căruia îi imprimă pecetea acestei activități. În această sferă, bravura este inteligența, iar iscusința are o valoare mai mare decât simplul curaj înăscut. Popoarele ne apar acum eliberate de teama față de natură și de supunerea față de ea”⁴³.

E ca și cum pentru Hegel veritabila umanitate își făcea apariția cu fenicienii. Nu reprezintă oare navigația botezul colectiv al oamenilor? Astfel el preferă în mod vădit „pe acest îndrăzneț popor de marinari”, vecinului său, poporul evreu. Hegel consacră mai multe rânduri Siriei, fără a spune totul, decât ludeii în care s-a născut Christos, fapt ce-ar fi trebuit să-l oblige totuși în câteva privințe.

Fenicia trezește admirația lui Hegel prin aproape toate caracterele sale distinctive: activitatea, navigația, industria, limba scrisă. Dar Hegel adaugă acestora încă ceva: el uită idolatria care domnea acolo pentru a nu gândi decât la cultul

⁴³*Philosophie der Geschichte*, p.25 (trad. rom., p.185).

lui Hercule și Adonis, dezvoltat de ei. În această privință, fenicienii îi preced pe evrei, și poate chiar pe creștini, fiindcă ei imaginează un Dumnezeu care moare. Hegel descrie îndelung această viziune⁴⁴. Așa cum se știe, el preferă zeii care, ca și oamenii, acceptă moartea și suferă ei înșiși violența negativului.

Se poate spune că el împărtășește admirația și dragostea lui Volney pentru Siria antică. Poate chiar îl depășește pe predecesorul său la acest subiect, dar nu procedează astfel decât pentru a pune și mai mult în evidență enigma patetică pe care Volney o exprimase deja.

Dacă monumentele din mizerabila Iudee antică s-au prăbușit, cel puțin religia și-a prelungit până în lumea modernă prestigioasele sale urmări. Se citește mereu Biblia. În vreme ce frumoasa, nobila, activa și libera Fenicie n-a lăsat decât urme mediocre. Limba sa nu se mai studiază, nu s-a reluat nimic din religia sa, înalta sa cultură este uitată, iar tradiția sa este disprețuită. Nimeni nu s-ar mai bate pentru a deține aceste locuri sfinte ale autonomiei umane! Hegel poate să creadă în mărturia lui Volney: „Ușile sunt astupate, orașele sunt distruse, iar pământul este golit de locuitori; nu mai este decât un trist cimitir”⁴⁵.

Fără a o spune, Hegel își pune aceeași întrebare ca și Volney: „De ce oare această veche populație n-a dăinuit?”⁴⁶ Atunci când vorbește de Siria, în *Prelegeri de filosofie a istoriei*, el o descrie așa cum era în splendoarea sa, îi enumeră toate meritele excepționale. Hegel nu critică decât idolatria frigienilor, dar remarcă în acest sens că „și grecii practică

⁴⁴*Ibidem*, pp. 258-259 (trad. rom., pp. 186-187).

⁴⁵Volney, *Oeuvres*, p.11.

⁴⁶*Ibidem*

idolatria", iar „catolicii se închină și ei chipurilor sfinților”⁴⁷. El vorbește despre „senzualitatea” sirienilor, așa cum au descris-o profeții biblici, dar nu ezită să adauge: „Profeții prezintă cele mai oribile imagini despre acest cult. Totuși aspectele respingătoare trebuie atribuite în parte și urii iudeilor față de popoarele învecinate”⁴⁸.

Așadar, observând defectele sirienilor, el le acordă circumstanțe atenuante. Mai mult, el nu vrea să atribuie viciile sirienilor și frigienilor, fenicienilor. Pe aceștia din urmă, filosoful îi distinge net! „Dimpotrivă, la *fenicieni*, îndrăznețul popor de marinari, vom întâlni altceva.”⁴⁹

Astfel Hegel ajunge la acest rezultat: în capitolul pe care li-l consacră, toate converg spre meritul și gloria fenicienilor. Ca excepție, în *Prelegerile* lui Hegel, fenicienii se prezintă ca un popor fără defecte! Acest lucru face mai de neînțeles și mai de neiertat nimicirea lor, despre care el nu spune un cuvânt. Când trece la o altă țară, la Iudeea, nu o face cu o strângere de inimă? Nu resimte el însuși acea „mâhnire cea mai deconcertantă”, pe care o condamnă la alții?

În ceea ce privește moartea Feniciei, vom ști doar că ea a dispărut o dată cu Imperiul persan, din care făcea parte. Această apartenență i-a cauzat pieirea. Dar este oare și convingătoare această afirmație riscantă a lui Hegel? Pentru ce Fenicia bogată, abilă, puternică trebuia să sucumbe împreună cu un imperiu din care făcea parte, dar cu care nu împărțea defectele? Și apoi de ce oare această nație, superioară din toate punctele de vedere, nu dirija ea imperiul, în loc să-i fie supusă? Aceste dificultăți nu par a-l neliniști pe Hegel.

⁴⁷ *Philosophie der Geschichte*, p.257 (trad. rom., p.185).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 258 (trad. rom. p. 186).

GUSTUL PERISABILULUI

Și totuși persistă aceeași mută interogație a ruinelor, nu numai a celor ale Feniciei, Tyrului, Sidonului, Berytusului, dar și cele ale Persiei, Palmirei, Ninivei și Persepolisului! Fiindcă dacă Hegel are o preferință pentru Fenicia, el nu disprețuiește nici Persia, în ciuda slăbiciunilor sale. Chiar în interiorul Persiei, călătorul se plimbă printre „ruinele a ceea ce a fost cândva măreție”, și printre ruine ale ruinelor, ruine pierdute, ruine care nu mai trezesc nici o pietate.

Acestor ruine le opune Hegel mai întâi indiferența: să ne întoarcem fața! Dar obsesia triumfă asupra tuturor artificiilor.

Filosoful va încerca, atunci, disprețul. Trebuie să despuim de iluzii ruinele, să le exorcizăm. Iată cum le tratează Hegel: „Dacă aceste două imperii⁵⁰ au continuat să dăinuie în lume, dincolo de existența lor temporală, în schimb din împărățiile Tigrului și Eufratului n-a mai rămas nimic decât un morman de ruine. Imperiul persan, imperiu de tranziție, este trecător, iar împărățiile Mării Caspice au fost lăsate pradă vechii lupte dintre Iran și Turan.”⁵¹

Astfel „ruinele a ceea ce a fost cândva măreție” devin „un morman de cărămizi”! Dar tocmai în ireparabila sa năruire, acest morman de cărămizi apasă și mai greu conștiința umanistului. Nu există numai indiferența, nu există numai disprețul. Încă o cale rămâne posibilă: Sublimarea unui asemenea fapt. Persia „luminoasă”, opulenta Sirie, ingenioasa Fenicie, au dispărut fără să lase nimic posterității, decât o palidă amintire și câteva mormane de cărămizi. Ei bine! Hegel va încerca să arate că printre toate meritele lor, cel mai mare

⁵⁰China și India.

⁵¹*Philosophie der Geschichte*, p.163 (trad. rom., p.113).

constă, cu siguranță, în această dispariție. Este vorba de a face să înceteze lamentațiile unui Volney. Este vorba de a reduce la tăcere pe denigratorii istoriei. Hegel se întoarce spre ei: ceea ce este fericire în destinul Persiei, le spune el, este că te poți bucura pentru că i s-a plâns dispariția.

Trebuia ca cel puțin o dată să fie dat oamenilor spectacolul nimicirii totale, al cărei simbol este ruina ruinată, ruina persană:

„Imperiul persan este un moment tranzitoriu (*ein vorübergegangenes*), din înflorirea sa nu persistă decât triste ruine (*Reste*). Orașele sale cele mai frumoase și cele mai bogate, precum Babilonul, Suza, Persepolis, sunt complet năruite și doar câteva ruine indică fosta lor așezare. Marile orașe moderne ale Persiei, Ispahan, Siraz, sunt ele însele pe jumătate în ruine, și nici o spiritualitate nouă n-a ieșit din ele, cum a ieșit din vechea Romă. Dimpotrivă, ele au dispărut aproape în întregime din memoria popoarelor care le înconjoară”⁵².

Egiptul este țara ruinelor, Persia este țara ruinelor ruinate. Lăsându-se ispitit de maniera sa de a gândi, Hegel corelează acest destin istoric cu regiunea geografică ce-i corespunde. Chiar și orașele moderne ale Persiei cad în ruine. Pentru o clipă, Hegel ar merge până la a pretinde că-n această țară constructorii nu clădesc decât cu scopul de a vedea în curând clădirile lor năruindu-se. Dar istoria s-a debarasat de aceste năruiri, istoria este mai presus de ele. Iată răspunsul definitiv, dar discret, dat de Hegel lui Volney. Fără să insiste prea mult, Hegel va afirma superioritatea trecerii asupra duratei, teză deosebit de îndrăzneță dacă ea s-ar aplica și creștinismului, și care ar face din filosof un autor mult mai nereligios prin istorismul său, decât Volney prin raționalismul său „luminat”.

China și India persistă, fără îndoială, dar ele nu

⁵² *Ibidem*, p.264.

posedă nici o valoare propriu-zis istorică, spune Hegel. În viziunea sa, altfel vor sta lucrurile în privința Persiei: „Abia o dată cu Imperiul persan pășim în cadrul propriu-zis al istoriei. Perșii sunt cel dintâi popor care are o istorie. Perșii au întemeiat primul imperiu care a dispărut. Pe când China și India se mențin într-o stare de încremenire (*statarisch*), prelungindu-și până în zilele noastre o existență naturală ce vegetează, Persia este supusă transformărilor și răsturnărilor, care singure trădează de fapt o existență istorică.”⁵³

Astfel de afirmații n-ar fi curmat, desigur, neliniștile lui Volney în privința soartei viitoare a civilizațiilor care înfloresc pe malurile Senei sau Tamisei. Asemenea enunțuri nu suprimă dealtfel toate dificultățile, fiindcă, totuși, Grecia antică și Roma aparțin de asemenea istoriei, dar ne-au rămas atâtea de la ele. Cât despre Egipt, el ne-a lăsat cel puțin ca moștenire adevărate ruine.

Aceste contradicții, aceste stânjeneli îl constrâng pe Hegel să revină asupra destinului Imperiului persan. De această dată el va încerca să o scoată la capăt cu ajutorul unei imagini. Dar această imagine l-ar fi sedus pe Volney?

Atunci când Hegel vrea să pătrundă în lumea greacă, se gândește încă o dată la Persia: „Trecerea istorică are loc la contactul dintre lumea persană și cea greacă. Ne întâlnim aici pentru prima dată cu o trecere (*Uebergang*) istorică, cu alte cuvinte cu un imperiu ce a apus. Așa cum am spus, China și India au rămas, dar Persia nu, trecerea la Grecia este, într-adevăr, lăuntrică, dar ea devine în acest caz și trecere exterioară, trecere a stăpânirii (*Herrschaft*), fapt care va reveni mereu de aici înainte. Într-adevăr, Grecii transmit romanilor sceptrul domniei (*Herrscherstab*) și cultura, iar romanii vor fi supuși de către germani. Dacă privim mai îndeaproape acest fenomen al trecerii (*Untergehen*), se naște imediat întrebarea, de pildă cu privire la Persia, de ce ea s-a

⁵³ *Ibidem*, pp. 233-234 (trad. rom., p.167).

prăbușit (*sank*), în timp ce China și India durează. De la început trebuie să îndepărtăm prejudecata (*Vorurteil*) potrivit căreia durata ar reprezenta față de petrecere (*Vergehen*) ceva superior (*etwas Vortrefflicheres*): munții nepieritori nu sunt superiori trandafirului ce-și pierde repede petalele, răspândind parfum în scurta lui viață.⁵⁴

Fără îndoială că Volney ar putea riposta la aceasta că n-ar fi vorba nici de munții Libanului, nici de trandafirii Ispahanului, ci de viața spiritului, de soarta culturii, de destinul omului. Și nu-i dă oare Hegel dreptate, în mod secret? Cu o oarecare fermitate a spiritului el pune în evidență distrugerea Babilonului, a Suzei, a Persepolisului. În această privință, o consolare istorică ar putea să-i potolească durerea. Dar rămâne o rană mereu deschisă. Hegel nu va găsi niciodată vreun cuvânt pentru a justifica, sau, ceea ce este același lucru, pentru a explica prăbușirea Feniciei și ingratitudea neamului omenesc față de această țară: Tyr, Sidon, Byblos, Berytus, Adonis și navigația, scrierea și descoperirea Atlanticului! Aceste ruine pe care Volney vărsa lacrimi...

PRIETENII LUI VOLNEY

Acum ne putem întreba de ce Hegel n-a amintit, aici, numele scriitorului care a produs asupra sa o impresie atât de profundă. Discreția sa găsește suficiente motive în circumstanțele excepționale în care au apărut *Ruinele* în Germania.

Majoritatea textelor franceze pe care le publică revista *Minerva* poartă semnătura traducătorului. Acest lucru nu se întâmplă totuși cu capitolul lui Volney, ceea ce ne face să credem că după ce a citit textul francez în *Chronique du Mois*, Archenholtz s-a referit pur și simplu la traducerea

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 292-293 (trad. rom., pp. 213-214).

completă a operei lui Volney, apărută la Berlin, în 1792⁵⁵. Sau poate el este cel care a încurajat această traducere.

Traducerea este realizată de Dorothea Margaretha Liebeskind, sora revoluționarului și francmasonului Georges Wedekind⁵⁶, medic, tovarăș de luptă al lui Georges Forster. Dealtfel acesta revăzuse traducerea *Ruinelor*, traducere care uneori îi este în întregime atribuită⁵⁷, și pe care a prefăcut-o sub titlul: *Constrângerea pe care o exercită spiritul de castă al lumii savante*⁵⁸. Margaretha Liebeskind, traducătoarea a numeroase romane englezești, era o prietenă a lui Forster, iar tendințele politice ies la iveală în opțiunea pentru scriitorii străini la care ea înlesnea accesul compatrioților săi: Boswell, Benjowsky (Forster va prefăca și această traducere), Madame de Kéralio, Payne (prietenul lui Bonneville), Volney...

Căsătorită foarte de tânără cu Forkel, celebrul muzicolog, ea avea să se recăsătorească cu juristul Johan Heinrich Liebeskind. Hegel s-a împrietenit cu Liebeskind atunci când acesta a fost numit profesor la Bamberg, dar el cunoștea deja reputația soției sale. La 30 mai, 1807, el îi scrie doamnei Niethammer: „Bamberg tocmai a făcut o nouă achiziție. Liebeskind, de la Ansbach, a sosit aici; nu știu

⁵⁵ *Die Ruinen*, übers. von Dorothea Margaretha Liebeskind, Berlin, 1792.

⁵⁶ „Iacobinul” Wedekind este autorul a numeroase discursuri revoluționare și a numeroase lucrări masonice (a se vedea Wolfstieg, *op. cit.*, *Register*). Despre Wedekind, a se vedea mai sus, p.83.

⁵⁷ Desessarts, în *Les Siècles* (t.VII, p.385), afirmă că „traducerea *Ruinelor* în germană, de Forster, este luată drept o capodoperă și a avut 13 ediții”, dar nu dă acestei afirmații nici o justificare.

⁵⁸ Textul acestei prefete se va găsi în culegerea de scrieri filosofice ale lui Forster, *Philosophische Schriften*, Berlin, 1958, pp. 173-179. Prefața nu privește direct opera lui Volney, ci atrage atenția asupra dogmatismului și cultului autorității în cercetarea adevărului.

dacă-l cunoști, dar cel puțin soția lui n-are cum să-și fie necunoscută..."⁵⁹ Peste câteva zile, el îi precizează doamnei Niethammer: „Familia Liebeskind este pentru mine o mare achiziție, nu frecventez decât această casă”⁶⁰.

Traducerea *Ruinelor* de Margaretha Liebeskind suferă tot felul de persecuții, semnificative pentru ambianța politică și intelectuală în care trăia și Hegel. Textul german, publicat la Leipzig în 1792 a fost depistat de autorități la editor, chiar înainte de a fi pus în circulație. Editorul uzând de stratagemele obișnuite în această epocă, reușise, fără îndoială, să sustragă un anumit număr de exemplare, sau procedase la o tipărire simultană într-un alt loc, fiindcă în 1794 textul original al lui Volney, precum și traducerea sa, au fost interzise deopotrivă la Berlin „sub pedeapsa unei amenzi de 100 de ducăți pentru fiecare exemplar”⁶¹.

Se pot înțelege ușor aceste măsuri ale cenzurii saxone și prusace. Ele se explică prin chiar conținutul cărții lui Volney, carte profund revoluționară și având o extraordinară capacitate de a-și convinge cititorii. În plus, trebuie să se țină cont de personalitatea autorului. Curțile germane, în 1792, nu i agreau deloc pe scriitorii francezi fideli Revoluției. Or, Volney dăduse numeroase dovezi ale acestei fidelități. Nu numai că făcuse parte din Adunarea Națională, dar se remarcase prin manifestări răsunătoare ale devotamentului său pentru cauza revoluționară. De pildă, *Minerva* publicase scrisoarea lui Volney către împărăteasa Ecaterina a Rusiei. Autorul explica decizia sa de a înapoia suveranei decorația pe care i-o conferise cândva: atunci ea se arăta o prietenă a progresului și luminilor, dar acum nu se aliase dușmanilor

⁵⁹ *Briefe*, I, p.171.

⁶⁰ *Ibidem*, p.117 și 181.

⁶¹ cf. G.Steiner, *Introducere la Scrieri filosofice*, de Forster.

Franței revoluționare?⁶².

Din acest punct de vedere, prefața lui Forster n-a îmbunătățit situația cărții traduse de Dorothea Forkel. El era cunoscut deja în 1792 ca un admirator entuziast al Revoluției, devotându-i-se în întregime. El se va pune chiar în serviciul Franței, devenind în curând pentru contemporanii săi și chiar pentru posteritate modelul însuși al „iacobinului german”.

În 1792, Hegel a trăit la Tübingen într-un cerc de prieteni atenți la toate evenimentele politice și politico-culturale. El nu poate să ignore vicisitudinile cărții lui Volney în Germania. Știm și ce admirație nutrește pentru Foster.

Toate aceste împrejurări ne permit să precizăm și mai mult atitudinea luată de *Minerva* în primele sale numere. În mod cert, în ianuarie, 1792 *Ruinele* nu fuseseră încă interzise la Berlin. Dar sechestrarea lor la Leipzig, personalitatea autorului, a traducătoarei, a celui care scrisese prefața, doctrina pe care o expuneau, toate acestea le făceau eminamente suspecte. Archenholtz dădea dovadă de un adevărat curaj, publicându-le parțial în revista sa.

În curând Volney se va opune montaniarzilor. Autorul *Ruinelor*, închis în epoca Teroarei, datorează libertatea, și poate chiar viața, numai contrarevoluției termidoriene. El va deveni colaboratorul lui Reinhard, la Ministerul afacerilor externe⁶³. Mai târziu, favorabil lui Bonaparte, el va juca un rol în urcarea la putere a dictatorului, pe care, de asemenea, o prevăzuse. Dar el nu se va mai ralia Imperiului. Se estimează că a exercitat o influență destul de profundă asupra jurnalului saint-simonist *Globul*⁶⁴.

Știm destul despre Volney pentru a înțelege că

⁶²Cf. *Minerva*, 1792, II, p.169.

⁶³Gaulmier, *Un grand témoin de la Révolution et de l'Empire: Volney*, Paris, 1959, p.166.

⁶⁴A se vedea mai sus p.37, nota 36.

prudența îl sfătuia pe Hegel să nu citeze numele acestui om, nici în perioada revoluținară, nici în timpul Restaurației. Trebuia să ascundă faptul că îi datora ceva. Dar ne putem imagina și un alt motiv al tăcerii lui Hegel: poate nu era deplin convins de a fi triumfat supra argumentelor lui Volney, care susținuse cu atâta elocvență că ruinele, de obicei tăcute, acuză.

CAPITOLUL AL II-LEA

RABAUT DE SAINT-ÉTIENNE

În numărul său din martie, 1792, *Minerva* publica traducerea germană a unui text de Rabaut de Saint-Étienne, sub titlul: *Considerații privind situația Franței sub cârmuirile regilor Louis al XIV-lea și Louis al XV-lea*.

Este vorba de un fragment de la începutul *Tratatului de istorie a Revoluției franceze*, editat și sub titlul: *Almanah istoric al Revoluției franceze pentru anul 1792* (Strasbourg, J.C.Treuttel și Paris, Onfroj, Imprimeria Didot. Lucrare ornată cu grayuri după desenele lui Moreau)¹.

Este de neconceput ca Hegel, cititor fidel al *Minervei*, să fi neglijat importantul fragment al lui Rabaut. Acesta tratează într-adevăr o problemă care îl va interesa toată viața: originea și cauzele Revoluției franceze. Prin urmare, nu e de mirare să găsim în opera lui Hegel ecouri ale acestui articol, și aceasta până la *Prelegeri de filosofie a istoriei*.

Ne va fi greu să decidem dacă Rabaut a suscitât direct unele opinii ale lui Hegel, sau dacă doar a contribuit la consolidarea și la limpezirea ideilor pe care Hegel însuși le

¹Tânărul Moreau făcea parte din loja *Cele Nouă Surori*. Librarul Treuttel, din Strasbourg, prietenul lui Forster, edita de preferință cărțile masonice și revoluționare, de pildă *Les Jésuites*, de Bonneville (1786), lucrări ale lui Archenholtz, ale lui Galiani, ale d-nei Morgan, ale lui G.C.Würtz etc.

Minerva publica frecvent anunțurile librarului Treuttel (cf. de exemplu, 1792, I, p.501).

elaborase. Dar asemănarea evidentă, legătura profundă care-i reunește pe cei doi autori, precum și anterioritatea textului lui Rabaut, favorizează prima ipoteză.

DECADENȚA POLITICĂ

În *Considerațiile* pe care le publică *Minerva*, Rabaut descrie acea decădere a Franței care, sub Louis al XIV-lea și Louis al XV-lea a pregătit, în viziunea sa, Revoluția.

El vrea să arate că poporul francez își pierduse puterea creatoare și se mulțumea de atunci înaintea să-i imite pe străini. El afirmă: „Se acorda francezilor talentul de a perfecționa și de a înfrumuseța invențiile altor popoare. Dar li se refuza acest geniu creator care nu se lasă deloc aservit tiraniei obișnuinței”².

Rabaut precizează: „A scrie istoria revoluției înseamnă a descrie acest mers imperceptibil al spiritelor spre vidul politic (*Minerva* traduce: cum spiritul poporului — *der Geist der Nation* — cade puțin câte puțin în vidul politic”). Mai multe regiuni din Europa sunt o dovadă că oamenii pot să se dezvolte și să vegeteze (*vegetiren*) în corpul unei nații, fără ca pentru ei această nație să aibă existență”³.

Hegel, la rândul său, descriind moartea naturală a unui popor, se exprimă astfel: „El trăiește în satisfacția scopului atins, cade în obișnuință, unde nu se mai găsește nici o viață și astfel merge spre moarte sa naturală. Poate să facă încă multe lucruri, în război și-n vreme de pace, în interior și-n

²*Minerva* traduce: „care se lasă adesea aservit de tirania obișnuinței” (p.554).

³*Almanach*, p.15; *Minerva*, p.554. În legătură cu această folosire a cuvântului *vegetiren*, se va putea consulta lucrarea noastră: *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, p.209.

exterior, el poate încă să continue să vegeteze mult timp (*lange fortvegetieren*) (...). Moartea naturală a spiritului unui popor (*des Volkgeistes*) se poate manifesta sub forma vidului politic (*als politische Nullität*). Este ceea ce numim obișnuință. Ceasul este întors (*aufgezogen*) și merge de la sine"⁴.

Rabaut, puțin înaintea rândurilor pe care le-am citat mai sus îl evocase pe Louis al XV-lea „care a găsit mașina despotică pusă în funcțiune”⁵.

Hegel insistă asupra „vidului politic” care caracterizează popoarele în agonie: „Ca și indivizii, și popoarele mor de moarte naturală; chiar dacă acestea din urmă continuă să dăinuiască, este o existență lipsită de interes, fără viață, în care popoarele nu mai simt nevoia instituțiilor pe care și le-au creat și tocmai pentru că această nevoie a fost satisfăcută, nu mai rămân decât vidul politic și plictiseala”⁶.

Rabaut amintise: „Nici unul dintre aceste suflete mândre care, în zilele noastre, au pregătit revoluția și care au văzut sfârșitul lui Louis al XV-lea, n-a uitat vidul de atunci al regelui, al guvernului și al nației”⁷.

În teoria sa despre moartea națiilor prin obișnuință, Hegel s-a inspirat oare din Rabaut? Este posibil ca el s-o fi

⁴*Die Vernunft*, pp. 68-69.

⁵*Almanach*, p.13; *Minerva* traduce: *aufgezogen* (p.552).

⁶*Die Vernunft*, p.69; *eine politische Nullität und Langweile*. Hegel a evocat undeva vidul politic (*politische Nullität*) al burghezului individualist (*Schriften zur Politik*), ed. Lasson, p.383.

Folosirea de către Hegel a cuvântului mai puțin germanic *Nullität* ne obligă să ne gândim că el a citit și opera lui Rabaut în franceză, nu doar traducerea parțială în *Minerva*. *Minerva* traducea prin *Nichtseyn* cuvântul „nullité” folosit de Rabaut: „Cette espèce de nullité des âmes”... devine în revista germană: *jene Art von Nichtseyn einer Seele...*

⁷*Almanach*, p.15; *Minerva*, p.555, traducea prin: *wie die Nation Nichts war*.

dezvoltat-o pornind de la acest germene fragil, într-o manieră incompatibil mai profundă decât cea a lui Rabaut.

Dar cu certitudine el a preluat de la autorul francez importanta idee a nimicirii politice a unei nații. Așadar, când survine aceasta, după Hegel? Când interesele particulare se dezvoltă în detrimentul totalității naționale:

„Astfel moartea sa naturală apare mai degrabă ca anihilare proprie (*Tötung*). Observăm astfel pe de o parte dispariția pe care spiritul poporului (*Volksgeist*) și-o pregătește sieși. Fenomenul dispariției cunoaște diverse înfățișări datorită faptului că, corupția izbucnește din interior, că dorințele se dezlănțuie, din faptul că individualitatea își caută satisfacția și că astfel spiritul se vede frustat și este distrus. Interesele particulare acaparează forțele, puterile care erau mai înainte consacrate ansamblului”⁸.

În descrierea Franței prerevoluționare, Rabaut îi furniza un semnificativ exemplu al acestui fenomen: „Guvernul nu căuta decât să se mențină, miniștrii să intrige, curtea să prade pentru a cheltui, cei mari pentru a obține funcții și daruri: gloria și puterea statului (*Minerva* traduce: *die Macht und die Ehre des Staats*) nu intrau în nici un fel în toate aceste combinații superficiale și demne de dispreț ale interesului particular”⁹.

Pasajul din *Răziunea în istorie* pe care l-am citat mai sus se inspiră, în mod evident, din capitolul lui Rabaut. Deja observăm în cele două texte câteva idei comune: decadența unui popor sub influența *cauzelor interne*, conflictul între activitatea creatoare și obișnuință, posibilitatea pentru un popor deja mort de a continua să vegeteze în vidul politic.

Bineînțeles, nu trecem cu vederea diferențele, dar ele nu ating deloc acest fond de idei, ci mai degrabă obiectul

⁸*Die Vernunft*, p.70.

⁹*Almanach*, p.13; *Minerva*, p.553.

aplicării lor. Atunci când Rabaut descoperă aceste trăsături în Franța prerevoluționară, Hegel spre sfârșitul vieții, în mod ciudat, le atribuie „vechilor orașe ale imperiului”¹⁰. În același timp, cum vom arăta, Hegel se gândește la Franța, în legătură cu descrierea aceluiasi fenomen în alte timpuri și în alte împrejurări.

Pentru ce alege el aici exemplul „vechilor orașe ale imperiului”? Poate din prudență, spre a face mai dificile apropierea periculoase de idei. Desigur, el nu ține ca auditorii săi și cititorii să se refere la *Minerva* și la opiniile lui Rabaut. Dar vom vedea mai departe că alte motive îi explică atitudinea.

Se poate spune că, de fapt, întreg pasajul din *Prelegeri de filosofie a istoriei* în care explică Revoluția franceză, rezumă expunerea lui Rabaut. Să ne amintim termenii: „Nu este mai puțin adevărat că încă înainte de revoluția franceză cei mari au fost oprimați (*unterdrückt*) de Richelieu, luându-li-se privilegiile, dar, ca și clerul, ei și-au păstrat toate drepturile față de clasa de jos”¹¹.

Chiar și unele cuvinte sunt identice. Rabaut afirma: „Oprimați cu duritate de Richelieu, francezii au fost cu viclenie oprimați de Mazarin”¹².

Hegel continuă: „Întreaga situație a Franței din acel timp constituie un agregat dezordonat de privilegii, lipsite de orice idei și de rațiune în genere, o stare absurdă de care se leagă concomitent cea mai mare depravare a moravurilor, a spiritului, un imperiu al nedreptății, care, o dată cu trezirea conștiinței despre aceasta, se transformă într-o nedreptate nerușinată (*schamlos*). Apăsarea îngrozitor de aspră care

¹⁰*Die Vernunft*, p.69.

¹¹*Philosophie der Geschichte*, p.556 (trad. rom., p.412).

¹²*Almanach*, p.10.

împovăra poporul, stângăcia guvernului în a strânge mijloacele pentru belșugul și risipa (*Verschwendung*) curții dădură primul impuls nemulțumirii¹³.

Această situație este întru totul identică celei pe care Rabaut o descrisese în detaliu. Hegel îl urmează întocmai, atunci când adaugă: „Spiritul cel nou devenit activ; apăsarea mână la cercetare (*Untersuchung*). Se văzu că sumele stoarse din sudoarea poporului (*dem Schweisse des Volks*)¹⁴, nu sunt întrebuințate pentru scopul statului, ci că erau risipite în felul cel mai absurd. Întregul sistem al statului apăru ca o nedreptate“.

Rabaut, la rândul său, comentase îndelung influența politică a *Dării de seamă* a lui Necker: „Se parcurgeau cu curiozitate, se devorau aceste scurte pagini, în care, în sfârșit, erau consemnate cheltuielile și resursele Franței“¹⁵.

În traducerea sa, *Minerva* utiliza cuvântul *verschwenden* (a risipi) pe care Hegel îl reia adesea. Când ajunge la declanșarea Revoluției el afirmă: „Schimbarea fu violentă în chip necesar, deoarece transformarea n-a fost întreprinsă de guvernământ. Și nu a fost întreprinsă de guvernământ, deoarece curtea, preoțimea (*die Kleirisei*), înseși parlamentele nu voiau să cedeze posesiunea privilegiilor nici din nevoie, nici din cauza existenței unui drept în sine și pentru sine“¹⁶.

El se întreabă uneori de ce francezii au întreprins ceea

¹³*Philosophie der Geschichte*, p. 556 (trad. rom., p.412).

¹⁴Evocând surpriza deputaților de Tiers sosind la palatul Versailles; și uimirea lor la vederea castelului Saint-Cloud, Rabaut relatează că ei și-au dat seama că „această grandoare este produsul sudorii poporului“ (*Almanach*, p.69).

¹⁵*Almanach*, pp. 27-28.

¹⁶*Philosophie der Geschichte*, p.557 (trad. rom., p.412).

ce germanii s-au mulțumit să gândească: răsturnarea ordinii sociale și politice. Aceasta nu ține doar de eficacitatea propagandei „Filosofilor”, pe care el nu o minimizează, dar s-a pretins de asemenea că francezii sunt „indivizi înflăcărați”, că sunt „oameni iuți din fire” (ils ont la tête près du bonnet)¹⁷.

Însă el face acolo altceva decât să reia în manieră proprie un rezultat pe care Rabaut îl dădea propriei sale concepții: „Prin urmare, Revoluția franceză a fost produsul luminilor care pătrunseseră mai mult decât la alte popoare în toate clasele sociale. Ea a început din momentul în care oamenii au reflectat, greșelile a trei regi au maturizat-o, rezistența privilegiatilor a accelerat-o, iar impetuositatea franceză a săvârșit-o”¹⁸.

El trasase mai întâi această schiță a caracterului național al francezilor și al parizienilor în special: „Nici un oraș din lume nu poate oferi un spectacol asemănător celui din Paris, animat de o mare pasiune, fiindcă în nici unul comunicarea nu este atât de promptă, nici spiritele atât de active. Parisul strânge în sânul său cetățeni din toate provinciile, și din amestecul acestor caractere diverse se compune caracterul național, care se distinge printr-o uimitoare impetuositate. Ceea ce ei vor să facă, este făcut”¹⁹.

La toate aceste cauze ale Revoluției, Hegel mai adaugă una care nu se găsește în expunerea lui Rabaut, sau, cel puțin, nu atât de net exprimată: „În sfârșit, deoarece acest regim era unul catolic, pentru care, deci, conceptul de libertate, de raționalitate a legilor, nu treceau drept ultimă, absolută obligativitate, sacrul și conștiința religioasă fiind

¹⁷*Ibidem*, p.554 (trad. rom., p.410).

¹⁸*Almanach*, p.256.

¹⁹*Ibidem*, p.111.

despărțite de acestea²⁰.

Dar Rabaut, protestant și pastor, nu se ferea de a ataca religia catolică, dintr-o perspectivă foarte hegeliană, insistând el însuși asupra opoziției dintre catolicism și stat. Imaginându-și viitorul Revoluției franceze, el scria: „...luminile, propagându-se în curând la clasele de jos ale societății, le vor elibera de cea mai periculoasă dintre toate servituțile, sclavajul gândirii. Atunci, sau preoții vor fi cetățeni, sau nu se vor mai dori preoți²¹.”

Se va putea spune, că un asemenea tablou al situației Franței în ajunul Revoluției este destul de banal, și că cei doi autori ai noștri pot să se întâlnească la întâmplare, fără ca unul să-l fi citit vreodată pe celălalt. Care istoric al Revoluției ar fi putut invoca alte cauze și propune alte explicații, la vremea aceea? Să remarcăm totuși că Rabaut este primul care a încercat să expună această istorie. Vom vedea imediat că ideile pe care le prezintă, și pe care Hegel se pare că le-a preluat, nu sunt atât de comune. Să ne mulțumim, pentru moment, de a semnala că Hegel acordă importanță tocmai la ceea ce Rabaut pusese în mod deosebit în relief: reprimarea celor mari prin Richelieu, menținerea privilegiilor în privința clasei de jos, corupția generală, strâmtorarea financiară a guvernului, conștientizarea in justiției, răspândirea Luminilor, refuzul puterii de a înfăptui reformele necesare, impetuozitatea franceză.

În *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Hegel evocă încă o dată tabloul Franței prerevoluționare, iar acesta se aseamănă poate mai mult cu un rezumat al lui Rabaut.

Hegel expune acolo, cu fermitate, această idee cu totul remarcabilă: filosofii francezi din secolul al XVIII-lea au atacat *ceva care nu mai exista*, și care nu merita să fie

²⁰ *Philosophie der Geschichte*, p.557 (trad. rom., p.413).

²¹ *Almanach*, p.4.

condamnat decât din cauza persistenței sale pur formale, a lipsei sale de viață. El afirmă: „Contradicția pe care o conține existența trebuie s-o recunoaștem: vechile instituții, care nu mai aveau loc în sentimentul evoluat al unei libertăți și umanități conștiente de sine și care dealtfel își aveau temeiul și subzistența în sentimentele mutuale și în apatia și dezinteresarea conștiinței, instituții care nu mai corespundeau spiritului ce le crease, aveau acum pretenția ca, cu ajutorul culturii științifice care luase naștere, să treacă în fața rațiunii ca ceva sfânt și just, acest formalism l-a doborât filosofia franceză (...).

Sub acest aspect al ei, filosofia franceză s-a comportat în chip distructiv față de ceea ce în sine era deja distrus (*das in sich Zerstörte*)²².

Ceea ce în sine era deja distrus! Iată „vidul politic” la care Rabaut vedea redusă Franța dinainte de 1789: „...vidul regelui, al guvernului, al poporului”²³. Instituțiile mor din ele însele, roase din interior. Apoi după ce ele au murit trebuiesc încă o dată distruse.

Una dintre marile „instituții” ale Franței prer evoluționare este noblețea. În cursul secolului al XVIII-lea ea există, dar nu mai trăiește. Rabaut face descrierea acestei false existențe, descriere care sugerează o apropiere de atâtea texte hegeliene:

„Noblețea, a cărei superioritate imaginară nu mai exista decât în închipuire, pretinde că există mereu, deși această închipuire este distrusă”²⁴. Ea a încercat să reînvie

²²Hegel, *Geschichte der Philosophie*, p.515 (trad. rom., p.555).

²³*Almanach*, p.15.

²⁴Asemănarea acestei aprecieri cu unele formule ale lui Marx este frapantă: „Dimpotrivă, actualul regim german — un anaeronism în contradicție flagrantă cu axiome universale recunoscute, o exhibare a nimieniciei lui *ancienne régime* în fața întregii lumii - își închipuie că crede în sine însuși și pretinde lumii să-și închipuie

spiritul semeț al feudalității în timpuri în care feudalitatea nu mai trăia și de a purta ideile cavalierești ale secolului al XII-lea în mijlocul luminilor secolului al XVIII-lea. Astfel corpurile nu-și dau seama că îmbătrânind, preceptele lor îmbătrânesc o dată cu ele, și că, atunci când totul s-a schimbat în jurul lor, trebuie să se schimbe ele însele, sau să piară. Cum ar putea supraviețui asemenea edificii când stâlpii opiniei publice nu le mai susțin?"²⁵

Aceste rânduri readuc firesc în memorie amintirea unui pasaj similar al lui Hegel, foarte frecvent citat de comentatorii săi:

„Cât de orbi ar fi cei care ar putea crede că instituții și constituții, legi care nu mai concordă cu moravurile, nevoile și opinia oamenilor, pot continua să trăiască; forme pentru care nici intelectul, nici sensibilitatea nu mai nutresc vreun interes, sunt încă destul de tari pentru a continua să constituie liantul unui popor”²⁶.

Atunci când instituțiile nu se mai mențin decât ca o aparență fără viață, un fel de cangrenă le macină din interior. Trebuie să ne amintim de această măcinare pentru a recunoaște meritul filosofilor francezi ai secolului al XVIII-lea care au atacat religia și statul. Hegel spune acest lucru în *Prelegeri de filosofie a istoriei*: „Cine își va face o imagine justă despre oribila stare a societății (*vom dem horriblen Zustand*), despre mizeria și josnicia (*Niederträchtigkeit*) societății franceze, trebuie să recunoască meritul filosofilor

acel lucru”. (*Critica filosofiei hegeliene a dreptului*, Introducere, trad. rom. în Marx—Engels, *Despre religie*, București, 1974, p.61.)

²⁵ *Almanach*, p.3.

²⁶ *Situația internă din Württemberg*, în *Werke* (Lasson), t.VII, p. 551. Despre dezvoltarea acestei doctrine a lui Hegel, a se vedea lucrarea noastră: *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, parte a II-a, capitolul al IV-lea, *Les Survivances*.

francezi²⁷. Rabaut îi oferise acest tablou, iar în schița sa nimic nu lipsea, nici mizeria, nici degradarea.

În cursurile sale de la Berlin, Hegel nu se teme să evoce câteva trăsături frapante: „Fățărnicia, falsa cucernicie, tirania care se vede frustată de prada sa, imbecilitatea pot spune acum că ei (*filosofii francezi*) au atacat religia, statul și moravurile. Dar ce religie au atacat? Nu religia purificată de Luther, ci cea mai rușinoasă superstiție, popimea, prostia, depravarea sentimentelor, au atacat mai cu seamă risipa averilor în desfrâu, îmbuibarea nerușinată cu lucruri lumești în mijlocul sărăciei generale. Au atacat statul, însă ce stat? Stăpânirea cea mai oarbă a miniștrilor și a târfelor lor, a nevestelor și servitorilor lor, încât o armată enormă de mici tirani și de paraziți considerau că țin de dreptul divin al lor să prade (*plündern*) veniturile statului și să-și bată joc de sudoarea poporului (*Schweiss des Volkes*)²⁸. Lipsa de pudoare și nedreptatea au devenit necrezut de mari; moravurile corespundeau depravării instituțiilor²⁹.

Rabaut analizase îndelung cauzele și efectele puterii excesive a miniștrilor. „Viziratul, scria el, este în Franța una din epocile despotismului, iar populația a fost, în el, mai mult sau mai puțin sclavă, după cum miniștrii au fost mai mult sau mai puțin absoluți³⁰.

El enumerase toate felurile de spolieri pe care le suferea poporul. Denunțase, de asemenea, corupția generală, universala venalitate. Cei mari, în opinia sa, nu mai căutau decât „să obțină funcții și daruri; venalitatea funcțiilor publice

²⁷*Geschichte der Philosophie* p.515 (trad. rom., p.555).

²⁸*Minerva*, p.553; scopul curtenitor era de „a prăda pentru a risipi“ (*plündern um verschwenden zu können*).

²⁹*Geschichte der Philosophie* pp. 515-516 (trad. rom., p.555).

³⁰*Almanach*, p.8.

și a nobileții s-a extins până la ridicol³¹. „Tot ceea ce avea o oarecare importanță venea din această venalitate, fiindcă totul fusese vândut³².

CONȘTIENTIZAREA

Această dezolantă situație a țării lor a devenit insuportabilă francezilor începând din momentul în care ei au început „să reflecteze”, spune Rabaut, — „să cerceteze” (*untersuchen*) spune Hegel. Injustiția nu provoacă nici indignare, nici revoltă, atunci când nu afectează decât ființe inconștiente. Și tocmai, în Franța prerevoluționară, puterea injustă avea pretenția de a interzice francezilor să gândească sprijinindu-se în această acțiune pe autoritatea unei religii opresive.

Or, în acest sens, Hegel remarcă: „A trata pe barbari ca pe niște necunoscători este lucru firesc, căci tocmai barbarii sunt necunoscători, a trata însă ca pe niște necunoscători oamenii care gândesc este tot ce poate fi mai dur³³.

Rabaut remarcase această agravare care aduce cu sine conștiința acestei opresiuni: „Supușii regelui au fost constant apăsați de un regim opresiv, cu atât mai umilitor, cu cât acest popor era înzestrat cu darul inexplicabil al naturii numit spirit și cu cât în această ultimă perioadă el se luminase³⁴.

Se știe că, în viziunea lui Hegel, momentul în care un popor capătă conștiință de sine coincide cu începutul

³¹ *Ibidem*, p.13.

³² *Ibidem*, p.33.

³³ *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., p.517 (trad. rom., p.556).

³⁴ *Almanach*, p.9.

decadenței sale. În *Introducerea la Prelegeri de filosofie a istoriei*, el alege exemplul Greciei antice pentru a descrie sleirea unei națiuni, și analizează influența corozivă a lui Socrate. Dar ceea ce el spune despre acest fapt, s-ar potrivi foarte bine Franței lui Louis al XV-lea și operei „Filosofilor”.

Hegel arată că misiunea unui popor constă în a ajunge să se gândească pe sine, să dobândească conștiință de sine. Apoi adaugă: „Această gândire, această reflecție (*Reflexion*), nu mai are atunci nici un respect pentru imediat, în care nu mai recunoaște decât un principiu particular, se produce o separare a spiritului subiectiv de cel general. Indivizii se apleacă asupra lor înșiși și se străduiesc să-și atingă propriile scopuri. Am remarcat deja că în aceasta constă sleirea (*Verderben*) unui popor: fiecare după capriciul pasiunilor sale, își propune scopuri proprii. Dar în același timp, în această retragere a spiritului în el însuși, gândirea țâșnește acum ca realitate particulară și științele se nasc. Astfel științele se găsesc mereu asociate cu sleirea, cu dispariția unui popor”³⁵.

Vom încerca mai departe să arătăm din ce motive Hegel n-a corelat explicit această descriere cu Franța secolului al XVIII-lea. Dar el conferă un sens foarte general legii pe care o ilustrează. Or, aceste idei ale lui Hegel despre nașterea științelor în epoca de decadență a unui popor, le întâlnim în fragmentul din *Almanach* pe care *Minerva* îl traduce:

„Și totuși, constată Rabaut, vorbind de despotismul lui Louis al XV-lea, chiar în timpul acestei domnii s-au făurit armele care au rupt lanțurile tiraniei. Este în mersul spiritului uman ca secolul filosofiei să succeadă în mod necesar celui al artelor frumoase. (...) Secolul rațiunii care cercetează, urmează celui al imaginației care zugrăvește”³⁶.

În urma acestei afirmații, istoricul francez evocă

³⁵ *Die Vernunft*, p.71.

³⁶ *Almanach*, pp. 15-16; *Minerva*, pp. 555-556.

îndelung și elogios opera lui Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Raynal. În aceste condiții cei doi autori ajung ușor la o apreciere comună a rolului filosofiei în geneza Revoluției. Rabaut susține că „toate principiile libertății, toți germenii revoluției se află în scrierile lui Voltaire. El o prezisese și o săvârșea”³⁷. La sfârșitul lucrării sale, conchide: „Revoluția a fost, deci, produsul luminilor”³⁸.

Responsabilitatea Revoluției franceze este atribuită de Hegel „Filosofilor”: „S-a spus că Revoluția franceză a ieșit (*ausgegangen*) din Filosofie, și nu fără motiv filosofia a fost numită înțelepciunea lumii (*Weltweisheit*), căci ea nu este numai adevărul în sine și pentru sine, ca esențialitate pură, ci și adevărul, întrucât el se manifestă viu în lume. Nu trebuie deci să ne declarăm contra aserțiunii, când se spune că Revoluția și-a primit primul impuls de la filosofie. Din această filosofie...”³⁹.

Pentru Hegel, ca și pentru Rabaut, această revoluție pregătită filosofic s-ar fi putut înlăptui fără violență, dacă conducătorii Franței monarhice ar fi recunoscut ei înșiși necesitatea schimbărilor pe care le reclamau filosofii. Dar, afirmă Hegel, „Revoluția franceză a fost provocată de încăpățânarea rigidă a prejudecăților, și îndeosebi de orgoliul (*Hochmut*), de completa absență de judecată, de cupiditate”⁴⁰, ceea ce corespunde denunțării de către Rabaut „a acestor trăsături ale despoților, trufia și vanitatea”⁴¹.

La fiecare pagină a cărții sale, Rabaut revine asupra

³⁷ *Almanach*, p.20; *Minerva*, p.560.

³⁸ *Almanach*, p.256.

³⁹ *Philosophie der Geschichte*, p.556 (trad. rom., p.412).

⁴⁰ *Ibidem*, p.516 (trad. rom., p.555).

⁴¹ *Almanach*, p.12; *Minerva*, p.551.

„erorilor“ comise de cărmuirea regilor Franței în preajma Revoluției. Aceasta n-ar fi izbucnit, dacă s-ar fi ținut cont că ea trebuia să se schimbe, dacă guvernării ar fi consimțit să ia măsurile pe care le cerea bunul simț și pe care poporul le revendica. Dar, observă Rabaut, „consilierii regelui își băteau joc de popor și de satirii săi (*sic*); și când în sfârșit, luminile sporeau mereu, s-a format o opinie publică impozantă, care nu era, în definitiv, decât expresia voinței generale, miniștri au perseverat în formele de guvernare imperative și în disprețul lor insultător. Această ignorare a raporturilor le-a fost fatală. Nu s-a prea dat în vileag faptul că puterile uzurpate nu cad decât fiindcă ele n-au văzut că trebuiau să sfârșescă”⁴².

Hegel se raliază acestui punct de vedere: „Ar fi fost însă sarcina guvernului să înfăptuiască reforme, îmbunătățiri concrete, dar acest lucru el nu l-a înțeles”⁴³.

„Filosofii” proclamând necesitatea schimbării nu indicase cum s-ar putea aceasta realiza. Responsabilitatea violenței cade din nou asupra guvernărilor orbi⁴⁴.

Lectura lui Rabaut a contribuit probabil la a întări opinia lui Hegel că feudalitatea poate să dispară fără ca o revoluție să o constrângă. Necesitatea revoluției în Franța a rezultat din încăpățânarea unei monarhii absolute care suprimase ea însăși deja veritabila feudalitate. Or, în Germania, situația se prezenta într-o altă lumină, pentru că acolo Reforma și-a împlinit opera sa binefăcătoare și pentru că opresiunea politică și religioasă nu s-a exercitat într-o manieră atât de teribilă ca în Franța prer evoluționară. Să ne amintim de exclamațiile de oroare ale lui Hegel în legătură cu Franța: „Ce stat!... ce religie!”. Culmea arbitrarului, a

⁴² *Almanach*, p.9.

⁴³ *Geschichte der Philosophie* p.516 (trad. rom., p.556).

⁴⁴ *Ibidem*, p.557.

corupției, a tiraniei, iată ce se observă în această țară, începând cu Louis al XIV-lea până la Louis al XVI-lea.

Rabaut întărea acest mod de a prezenta lucrurile. Pe de o parte el arăta că „luminile” fuseseră introduse în Franța venind din „Europa de Nord”. Pe de altă parte, el sublinia situația comparativ mai dezastruoasă a Franței, aducând această dovadă: „Toate popoarele supuse voinței unui singur om au suferit mai mult sau mai puțin de despotismul său, dar nici o nație n-a fost mai disprețuitor oprimată de stăpânii săi ca națiunea franceză”⁴⁵.

Și umilinței morale, servituții politice li se adăugau, sub domnia lui Louis al XIV-lea, o decădere materială pe care o aprecia astfel: „O mizerie pe care nici un popor modern n-a simțit-o în felul acesta”⁴⁶.

Meritele parțiale ale lui Louis al XIV-lea nu compensează această degradare. Rabaut nu ezită totuși să le recunoască. El amintește „perfecționarea artelor frumoase, un teatru superior celui din Atena, un gust și o urbanitate care au servit de model tuturor curților, și mai ales reunirea părților, înainte dezbinată, ale cărmuirii și ale imperiului”⁴⁷.

Hegel, de asemenea, pune în seama Franței lui Louis al XIV-lea unificarea teritorială, primatul mondial al culturii și limbii sale⁴⁸.

Dar ambii se consacră, totuși, analizării înainte de toate a consecințelor absolutismului, despotismului, pe care-l disting cu grijă de monarhie. Rabaut mergea departe, în acest sens. Nu se gândea el de la început că suprimarea despotismului nu presupune distrugerea Monarhiei? În acord

⁴⁵ *Almanach*, p.8.

⁴⁶ *Almanach*, p.12; *Minerva*, p.551.

⁴⁷ *Almanach*, p.11.

⁴⁸ *Philosophie der Geschichte*, pp. 541-542 (trad. rom., p.401).

cu Adunarea Națională, la începutul Revoluției, el crezuse că „este de neconceput ca o țară cu atât de vastă întindere poate să fie supusă forme pur republicane”⁴⁹. În ciuda acestui lucru, Rabaut devine republican. La rândul său, Hegel a păstrat credința în imposibilitatea de a institui republica într-o mare nație.

DIALECTICA NOBILULUI ȘI A JOSNICULUI

Cum se explică faptul că la sfârșitul vieții, în momentul în care alcătuiește *Prelegeri de filosofie a istoriei* și *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Hegel își amintește încă atât de clar opiniile lui Rabaut, din capitolul publicat în *Minerva*, din *Istoria Revoluției franceze*? Poate recitește numerele vechi ale revistei germane? Poate consultă notele amănunțite luate în timpul unei prime lecturi? Sau poate încă posedă cartea lui Rabaut, fiindcă trebuie remarcat faptul că multe idei comune ale lui Hegel și Rabaut se găsesc în *Almanach*, dar nu și în traducerea parțială pe care o publică *Minerva*.

În afară de toate aceste posibilități, putem să ne mai gândim că Hegel, în tinerețea sa, fusese pătruns profund de ideile lui Rabaut, destul pentru a le păstra durabil amintirea. Cercetarea raporturilor gândirii tânărului Hegel, cu cea a lui Rabaut, ne permite să observăm mai bine originalitatea acestuia, și să înțelegem mai profund unele teorii ale lui Hegel. Vedem, de asemenea, în acest mod, cum Hegel, în cursurile sale de la Berlin, a abandonat elemente ale descrierii originilor Revoluției franceze pe care le prezentase altădată, în *Fenomenologia spiritului*.

Nu putem să nu remarcăm că, în ciuda divergențelor de detaliu, cei doi autori adoptă același tip de interpretare.

⁴⁹ *Almanach*, p.251.

Mai întâi, contrar a ceea ce am putea numi o explicație „dogmatică” a genezei Revoluției franceze, ei au conceput-o ca tâșnind dintr-o evoluție interioară a societății franceze, și mai ales dintr-o evoluție internă a *spiritului francez*. Ei nu neglijează deloc, cum am văzut, influența criticii filosofice, în Franța, la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Dar ei nu o prezintă ca o coborâre spontană din cer pe pământ, ci, din contră, descriu însăși apariția acestei filosofii ca un fenomen determinat în mod necesar de alte fenomene anterioare. Desigur, se poate spune, aceasta există la Rabaut ca un presentiment, în sensul în care Hegel ar înțelege aceste cuvinte, și în termeni pe care Hegel uneori i-a preluat. Și unul și celălalt vor să *înțeleagă* fostul regim cel puțin atât cât să-l condamne; Pentru ei, a-l înțelege înseamnă a-l situa într-o înlănțuire istorică de evenimente spirituale.

Revoluția se naște dintr-o evoluție a spiritului francez, atribuită unui joc de contradicții care se dezvoltă în interiorul acestui spirit. Acestei evoluții de tip deosebit, a cărei mișcare o schițează Rabaut, ale cărei momente constitutive Hegel caută să le înfățișeze, putem să-i dăm numele care va face carieră în hegelianism: o dialectică.

Hegel nu ezită niciodată să cerceteze în istoria fiecărei mari totalități istorice necesitatea internă care, plecând de la o situație originară, o conduce infailibil la starea sa finală. În caracterul lui Avram, fondatorul poporului evreu, el citește întreg destinul acestui popor. Soarta creștinismului i se pare dată în întregime în Isus și în propovăduirea sa. Popoarele închid în ele însele, ca și indivizii, germenii viitorului lor. El ia astfel ca exemplu Persia, Grecia, Roma etc. Tot astfel Revoluția franceză se naște dintr-o dialectică interioară poporului francez, dintr-o dialectică spirituală — aceasta atât pentru Rabaut cât și pentru Hegel, cel din *Fenomenologie* —, sau mai degrabă dintr-o dialectică a spiritului care vrea să se păstreze pur, dar care se lasă în același timp corupt de un produs al activității sale: banul.

Cei doi filosofi, recunoscând multipla binefacere a

banului și admitând puterea sa imensă și aproape irezistibilă, nu-i demască mai puțin efectele distrugătoare, ajungând totodată să-l definească perfect și să-i analizeze exact natura. Ei își dădeau seama că Revoluția franceză a fost precedată de o ascensiune a banului, de o urcare a banului la putere, însoțită de o decadență, de o degradare morală a ceea ce altădată constituia substanța însăși a acestei puteri: onoarea pe care ei o concep în maniera lui Montesquieu.

Analizând capitolul *Fenomenologiei* lui Hegel, intitulat *Lumea spiritului înstrăinat de sine*, J.Hyppolite observă, pe bună dreptate, că „domnia lui Louis al XIV-lea apare aici spatele formulelor dialectice”⁵⁰. Lectura lui Rabaut confirmă în întregime această interpretare și ajută la lămurirea detaliilor. Chiar textul lui Rabaut întâmpină uneori remarcabil traducerea clară a lui J.Hyppolite a unui text hegelian care, luat *mot à mot*, rămăsese adesea până atunci enigmatic⁵¹.

Hegel, într-adevăr, se exprimă aici frecvent într-un stil aluziv. El nu desemnează exemplele istorice la care se gândește cu siguranță, ci menține în mod expres expunerea într-o semiobscuritate, ascunzându-i sursele; totul ar fi foarte clar, dacă nu perfect limpede, dacă el ar fi consimțit numai să citeze numele lui Rabaut.

Fiindcă Rabaut în *Almanachul* său, înfățișa acest tablou al fondului istoric, în fața căruia Hegel face să evolueze figurile *puterii de stat* și ale *bogăției*, ale *conștiinței nobile* și ale *conștiinței josnice*, ale *adulării*⁵². În acest capitol Hegel se gândește profund la Franța, și descrie degradarea, sleirea, care vor conduce la pieire o lume politică și culturală.

⁵⁰J.Hyppolite, *Études sur Marx et sur Hegel*, Paris, 1955., p.59.

⁵¹Cf. J.Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946, pp. 386-404, și *Études sur Marx et sur Hegel*, pp. 56-60.

⁵²Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.Hyppolite, t.II, Paris, 1941, pp. 54-84; *La culture et son royaume de l'effectivité* (trad. rom., p.285).

În limbajul nostru modern, vom spune că el observă degradarea unei civilizații, dar ceea ce noi ne reprezentăm în imaginea degradării, Hegel vede mai degrabă o scleroză și o pietrificare.

Modelul acestui tablou, Hegel îl găsea în Rabaut. Acesta reda extinderea progresivă a răului care, de la Louis al XIV-lea, măcinase spiritul Franței de mai înainte. Rabaut și Hegel ne fac să asistăm la un spectacol straniu: o lume rănită de moarte își pierde lent întreaga ei substanță; banul cumpără onoarea; nobilii feudali devin paie cadaverice, armuri fără corp, piepturi fără suflete. Ei săvârșesc mașinal gesturi lipsite de acum înainte de semnificație, într-un decor de teatru care ascunde infamia din culise. Și în curând marele vânt al istoriei va mătura acest derizoriu cortegiu de fantome de vânzare.

Aceasta este decadența feudalității. Se pare că pentru Rabaut apogeul fostei Franțe precedă epoca Richelieu. Există atunci o monarhie care nu se arată tiranică, și care putea să conteze pe serviciul loial al unei nobilimi dezinteresate, devotate binelui comun. Rabaut opune monarhiei absolute a lui Louis al XIV-lea, pe care o detestă, monarhia liberală de altădată.

„Odinioară, spune el, regii noștri (...) nu puneau în aplicare legile decât cu consimțământul poporului”, în schimb, după aceea, „nu l-au mai consultat”⁵³.

Dar prin *popor*, Rabaut înțelege aici nobilimea, și în legătura cu acest „popor” consultat de regii săi și care-l servește cu credință, nu ne putem gândi la „limbajul sfatului” și la „eroismul serviciului”, din care Hegel va face funcția

⁵³ *Almanach*, p.7.

nobililor din vechea monarhie?⁵⁴

Chiar și în perioada berlineză, Hegel rămâne fidel unei concepții asupra monarhiei franceze asemănătoare celei a lui Rabaut. El situează nașterea acestui regim în epoca lui Louis al IX-lea și a lui Filip cel Frumos. Deplina înflorire a monarhiei are loc în timpul trubadurilor și a dezvoltării scolasticii⁵⁵. El dă aceste indicații în capitolul despre *Trecerea stăpânirii feudale în monarhie*, care precede capitolul despre *Arta și știința ca dizolvare a evului mediu*⁵⁶. Pentru Hegel apogeul monarhiei este atins înainte de sfârșitul evului mediu, înainte de *epoca modernă și Reformă*⁵⁷. După aceea, monarhia se stabilizează, regele își afirmă puterea reală asupra baronilor. Dar când Louis al XIV-lea devine suveran absolut, monarhia merge spre ruină, fiindcă ea este începutul sfârșitului.

Hegel nu va utiliza decât cu rezerve expresia „secol de aur”, — marele secol — , pe care unii istorici francezi o aleg pentru a desemna epoca lui Louis al XIV-lea⁵⁸. Regimul lui Louis al XIV-lea, pentru el, ca și pentru Rabaut, nu este adevărata Monarhie, ci despotism. E drept că el nu folosește deloc acest cuvânt pentru a-l desemna, atunci când ține prelegeri și scrie sub Restaurație. Se poate vedea în această abținere o simplă prudență. Domniile lui Louis al XIV-lea și Louis al XV-lea întruchipează, în ochii săi, despotismul. La care țară, la care regim politic, dacă nu la Franța și la „Monarhia” ei se putea el deci să se gândească, într-adevăr

⁵⁴Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.Hyppolite, II, pp. 66-67 (trad. rom., pp. 287-289).

⁵⁵*Philosophie der Geschichte*, pp. 510-511 (trad. rom., pp. 378-379).

⁵⁶*Ibidem*, p.519 (trad. rom., p.382).

⁵⁷*Ibidem*, p.519 (trad. rom., p.384).

⁵⁸*Philosophie der Geschichte*, (Lasson), p.911.

când scria, de exemplu: „Supusul unei mănăstiri, sau, în genere, supusul unei stări despotice nu poate recurge la propria sa religie pentru a se răzbuna pe prelatul său, sau pe arendașul său general care chiolhănește și care stoarce sudoarea săracilor, fiindcă acesta participă la aceleași servicii divine ca și el, sau chiar oficiate de el însuși etc”⁵⁹.

Instituția „arendașilor generali” dealtfel puternic criticată de Rabaut⁶⁰, caracterizează Monarhia franceză în agonie, pe care Hegel nu ezită să o asocieze aici despotismului.

Dar monarhia pe care Hegel o concepe ca determinată de disoluția feudalității, monarhia ascendentă, nu este despotică. El descrie multe forme ale trecerii de la Feudalitate la Monarhie, și în fiecare dintre ele puterile suveranului rămân limitate. Într-adevăr, vasalii se constituie în caste și în corporații, orașele își stabilesc propria lor putere. „În această manieră — crede Hegel —, puterea domnitorului (*Herrscher*) nu poate să mai fie una arbitrară. E nevoie de consimțământul „stărilor” (*Stände*) și corporațiilor, iar dacă prințul vrea s-o obțină, el trebuie să dovedească în mod necesar dreptate și echitate”⁶¹.

Rabaut și Hegel raționează, în acest sens, la fel: vechea Monarhie fondată pe onoare, s-a pierdut devenind absolută. Și istoricul francez îi numește pe principalii autori ai acestor transformări. El incriminează „domnia lui Richelieu, adică a despotismului în persoană”, și acțiunea lui Mazarin, care „i-a corupt pe cei pe care predecesorul său nu făcuse decât să-i înspăimânte și să-i înjosească”⁶². Hegel, la rândul

⁵⁹ Nohl, p.365.

⁶⁰ Almanach, p.35.

⁶¹ *Philosophie der Geschichte* (Glockner), pp. 505-506 (trad. rom., p.375).

⁶² Almanach, p.10.

său, constată că Louis al XIV-lea „prin supunerea (*Depression*) celor mari în imperiul său, executată de Richelieu și mai târziu de Mazarin, el a devenit un domnitor absolut”⁶³.

În general, Hegel se arată mult mai favorabil lui Richelieu decât Rabaut⁶⁴. Pentru a înțelege bine atitudinea sa, trebuie să observăm că el distinge două feluri de privilegii ale nobililor: cele de care se prevalează *contra regelui și Statului*, și cele datorită cărora oprimează și exploatează *clasele de jos*. Richelieu le-a distrus pe primele, așezând statul mai presus de ele, și chiar deasupra drepturilor protestanților francezi, și Hegel îl aprobă, în vreme ce Rabaut, pastor din Cévennes, îl condamnă⁶⁵.

Dar Richelieu n-a diminuat privilegiile nobiliare asupra poporului, constată Hegel, ca și Rabaut. Or, menținerea privilegiilor nobiliare față de popor, în vreme ce influența lor asupra statului era suprimată, îi conducea în mod fatal la a nu se mai preocupa decât de ei înșiși. Ei nu-și mai puteau pune prerogativele lor în serviciul statului: de acum înainte vor trage din acestea un profit pur personal, nu vor mai urmări decât interesul lor privat, decât sporirea bogăției individuale.

⁶³*Philosophie der Geschichte*, p.541 (trad. rom., p.401).

⁶⁴A se vedea în special: *Politische Schriften* (Lasson), pp. 107-108.

⁶⁵L.S.Mercier a făcut o apreciere a rolului lui Richelieu destul de apropiată de cea a lui Hegel. Într-un articol publicat în *Chronique du Mois* (septembrie, 1792), intitulat *Portretul lui Choiseul*, și reprodus de *Minerva* (1793, VI, p.340), el scria: „Richelieu îi doborâse pe cei mari pentru a ridica tronul, în care stătea efectiv, în timp ce o fantomă încoronată era oferită ochilor poporului. Politica sa energică și niciodată retrogradă a frânt toate stânjenitoarele pretenții ale nobilimii. Securea însângerată a călăilor sugera seniorilor, sau celor considerați rebeli, că ar fi bine să tacă în legătură cu legile inoportune și scâncetul pueril al magistraturii parlamentare. Dar Richelieu s-a identificat cu regatul, dușmanii regatului au fost ai săi. Gloria Franței a devenit obiectul constant al diferitelor sale preocupări, și a făcut astfel încât Franța să fie respectată în toată Europa, până și de suveranul pe care îl subjugă”.

Astfel cei care altădată serveau fidel statul, în onoare, au pierdut onoarea și n-au mai servit statul, atunci când Richelieu i-a ținut departe de treburile publice, apoi când Louis al XIV-lea a devenit monarh absolut. O răsturnare a spiritului nobilimii s-a produs atunci, iar Rabaut o descrie astfel:

„Mazarin i-a corupt pe cei pe care celălalt preot, predecesorul său, nu făcuse decât să-i înspăimânte și să-i înjosească. Se duseră aceste suflete mândre și independente, care, în sânul războaielor civile desfășuraseră un gen de grandoare pe care viteazul Henri n-a avut timpul s-o reverse contra dușmanilor Franței. Toți se aplecau sub un stăpân, fiindcă Richelieu îi învățase să se lingușească.

Louis al XIV-lea urma să domnească asupra acestor oameni mândri în josnicia lor și corupți în orgoliu. S-au spus atâtea despre Louis al XIV-lea încât posteritatea s-a răzbunat poate în exces prin minciunile adulatoare ale supușilor săi⁶⁶.

Pentru Hegel, aceeași mișcare: „semețul vasal” devine josnicul curtean. Limbajul sfatului se schimbă în cel al lingușelii. „Eroismul serviciului” se degradează în „eroismul adulării”.

Rabaut consideră epoca lui Richelieu ca promotoare a adulării și contagiune a josniciei. El dezvăluie dedublarea sufletului curteanului „mândru în josnicie”, „corupt în orgoliu”. Hegel va spune că acest suflet nu este niciodată „egal” cu nici una dintre aceste două valori opuse, care îl seduc: onoarea și banul. Curteanul nu aderă total nici la binele statului, în care rezida altădată onoarea sa, nici la bogăția pe care abjecția sa îl face acum să o dorească. Rabaut și Hegel elaborează o dialectică a *înjosirii*, căreia îi acordă o enormă importanță istorică. Această supraevaluare derivă din rolul fundamental pe care ei îl atribuie *onoarei* în viața vechii

⁶⁶ *Almanach*, p.10.

monarhiei. Monarhia se fondează pe onoare. Montesquieu i-a învățat acest principiu, pe care nu se gândește să-l pună la îndoială. Dacă onoarea este pierdută, monarhia se năruie.

Rabaut și Hegel, cred că la origine noblețea de condiție socială se confundă cu noblețea sufletului. Instituția care constituie *noblețea*, își pierde sensul atunci când noblețea de suflet va dispărea. Numai ceea ce este nobil poate să decadă. Rabaut și Hegel înfățișează agonia onoarei, agonie dureroasă fiindcă victima nu renunță imediat.

Mândria celor mari i-ar duce la revoltă contra monarhiei din ce în ce mai tiranică, dar decăderea lor îi reține. Noblețea lor, întreținută de onoare, îi ridică altădată la nivelul binelui universal, dar suveranul a despărțit noblețea de onoare în sine, distribuind onorurile și făcând din noblețea însăși un lucru venal. „Nobilimea — spune J.Hyppolite, interpretându-l pe Hegel —, înstrăinându-și onoarea primește în schimb pensii și avantaje materiale”⁶⁷. Rabaut înfățișase opera lui Louis al XIV-lea.:

„El este cel care a pregătit căderea nobilimii, scoțând-o din castelele sale pentru a o distra și a o înjosi cu cordoane, panglici și taburete; iar când acest titlu de glorie a fost venal, când se devenea nobil cu ajutorul banilor, opinia fusese formată, iar nobilimea a fost judecată în toată Europa ca și cum ea a fost printre noi”⁶⁸.

⁶⁷ *Études sur Marx et sur Hegel*, Paris, 1955, pp. 59-60.

⁶⁸ *Almanach*, p.11. Hegel a rămas totdeauna fidel acestui mod de a vedea lucrurile. În hârtiile sale, s-a găsit această notă, redactată la Berlin: „*Vis-à-vis de noblețe, curțile au fost magnific (sic)*, ele au reunit nobilimea în jurul lor și au ruinat-o.

Acum, *vis-à-vis* de bogăție — cea a Bancherilor —, curțile au devenit modeste (costumul de prinț, etc) pentru că bogăția — îmbrăcămintea, podoabele femeilor, locuințe, sărbători — poate rivaliza cu ele. În fața bogăției însăși, curțile pot să fie bombastice, pline de emfază. Să luăm aceasta în derâdere și să-i considerăm pe curteni valeți (*Knechte*), ornamente (*Zierate*), care se înjosesc punând preț pe așa ceva”. (*Berliner Schriften*, p.704).

De acum înainte, curteanul decăzut pune tot interesul vieții sale în ban. El va deveni treptat supus al celui care deține și distribuie bogăția, acesta fiind mai întâi regele, apoi regele burghezilor, apoi burghezul care face regii. La începutul acestei evoluții, regele despot domină totul. De la ministru până la cel din urmă agent al autorității „nu era decât un lanț de opresiune”, scrie Rabaut. El evocă „miile de sclavi auriți și titrați” care se supun celor mai mici dorinți ale stăpânului lor. Apoi adaugă:

„Tronul era asediat de o mulțime de bărbați avizi și de femei interesate, cărora li se împărțeau cu larghețe, sub diverse pretexte, comorile statului”⁶⁹.

El denunță ascendența monarhului asupra vieții țării, economiei sale, întreprinderilor militare, mijloacelor sale: „Servitudinea morală, această specie de vid al sufletelor lipsite de orice independență și libertate, își puneă amprenta asupra tuturor gândurilor unei minți, asupra aspirațiilor unei voințe. Opinia își avea de asemenea despotismul său și locul ei la curte”⁷⁰.

Rabaut arată că din cauza degradării nobilimii „voința regilor a fost lege supremă. Atunci monarhia a fost deturnată. Ea a fost la noi ceea ce grecii numeau tiranie, guvernarea arbitrară a unuia singur”⁷¹. Se observă că adevărata monarhie este, în viziunea sa, monarhia feudală, cea care se bazează pe onoare. Despotismul lui Louis al XIV-lea, dimpotrivă, distruge sentimentul onoarei. Hegel însuși va preciza această distincție, în *Filosofia dreptului*: „Din faptul că Montesquieu vede în *onoare* principiul *monarhiei*, rezultă deja de la sine că

⁶⁹ *Almanach*, p.6.

⁷⁰ *Ibidem*, p.14.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 7-8.

el nu are în vedere (...) decât monarhia feudală⁷².

În textul *Fenomenologia spiritului*, Hegel nu vorbește, apropo de Louis al XIV-lea, nici de despotism, nici de tiranie, ci numai de monarhie absolută, sau nelimitată. Am arătat deja că ajunge totuși să identifice despotismul cu regimul „arendașilor generali”. Statul lui Louis al XIV-lea corespunde perfect acestui sistem în care „unul singur este totul”, definiția însăși a despotismului, așa cum o va da ulterior. Dar poate că nu distinge încă foarte net monarhia de despotism, în 1806, pentru că nu are în vedere atunci foarte clar justificarea istorică a unei monarhii constituționale ca regim care să concorde cu epoca sa.

Curtenii instaurează ei înșiși despotismul, adulându-l pe rege. Rabaut evaca rolul adulării, iar Hegel îl analizează îndelung și îi acordă o extraordinară influență. „Unul singur este totul”, monarhul „este Statul”, deoarece curtenii săi îi repetă fără încetare că el este astfel. În procesul de identificare a lui Louis al XIV-lea, sau Louis al XV-lea cu statul, Hegel acordă limbajului un rol decisiv și acordă, de asemenea, o importanță cu totul deosebită numelui regelui, a cărui singularitate conduce la solitudinea celui care-l poartă: „Prin acest nume, monarhul este separat riguros de toți, excepționat și singur; în el este atomul, care nu poate împărtăși nimic din esența lui și care nu-și are egalul său”⁷³.

Rabaut nu pare să se fi gândit la un asemenea rol al limbajului și al numelui, dar având în vedere alte cauze, el semnalează totuși „enorma distanță pe care regele o pune față

⁷²*Philosophie du Droit*, § 273, trad. Kaan, Paris, 1940, p.214 (trad. rom., p.314).

⁷³*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.Hyppolite, II, p. 72 (trad. rom., p.289).

de poporul său⁷⁴.

REVOLUȚIA TĂCUTĂ

Monarhia absolută se naște pe fondul sleirii feudalității, dar această sleire o conduce, de asemenea, la propria ei pieire. Monarhia absolută înjosește nobilimea care stânjenea absolutismul, dar în același timp ea degradează onoarea care susținea monarhia. Hegel evocă acest destin.

Nobili se văd îndepărtați de la treburile statului și, în consecință, se retrag în singularitatea lor egoistă. Smulgându-li-se onoarea, ei o înlocuiesc prin cupiditate. Dacă nu li se mai cere sfatul, ei nu mai folosesc de acum înainte cuvântul decât pentru a linguși. Ei „asediază tronul”, cum spune Rabaut, pentru a solicita dispense. „Se grupează în jurul tronului”, cum spune Hegel, pentru a forma un fel de decor, și pentru a-i spune regelui că este rege, pentru a-i repeta fără încetare numele. Și când acest proces se încheie, statul nu se mai sprijină pe onoarea nobililor, ci pe bogăție: banul înlocuiește onoarea, josnicul ia locul nobilului, iar monarhul însuși, care credea a câștiga atât prin aceste schimbări, nu mai este decât un nume, un nume gol⁷⁵.

O nimicire politică se desăvârșește. Tot ceea ce constituia substanța vechii monarhii, realitatea sa vie, nu mai păstrează decât o aparență de viață, mișcarea înșelătoare a unui mecanism fără suflet: vidul politic. Rabaut arăta că banul a ucis onoarea, și a transformat astfel profund tot edificiul politic care se fonda pe ea: „această josnică speculație altera caracterul unui popor, unde totul era de vânzare, până și

⁷⁴ *Almanach*, p.12; *Minerva*, p.551.

⁷⁵ *Phénoménologie de l'Esprit*, II, pp.72-73 (trad. rom., pp. 289-290).

onoarea, de vreme ce noblețea era venală⁷⁶. Consecința acestei transformări se arată tragică: „Astfel înainta spre propria decadență unul dintre cele mai mari imperii ale Europei. Caracterul național era șters⁷⁷.”

Pentru *Istoria Revoluției*, a lui Rabaut, ca și pentru *Fenomenologia*, sau *Prelegerile* lui Hegel, Revoluția franceză nu se produsese deci ca un accident, sau ca o catastrofă fortuită, operă a intențiilor arbitrare care par generoase, dacă se aprobă această răsturnare, sau diabolice, în caz contrar. Fără îndoială, Rabaut și Hegel, sunt de partea sa; ei se alătură filosofilor și revoluționarilor. Dar justificarea filosofilor și revoluționarilor se bazează mai puțin pe simțul lor de dreptate, cât pe simțul lor pentru istorie. Meritul lor este înainte de toate de a-și fi înțeles epoca. Ei au surprins principiul mișcării care se săvârșea, mai degrabă decât l-ar fi provocat. Rabaut nu subestimează eficacitatea acțiunii lor, dar distinge cauzele particulare și circumstanțiale ale Revoluției, de cauzele sale profunde. „Numai posteritatea — scrie el —, va putea să-și dea seama de cauzele secrete care trebuie să li se atribuie evenimentelor particulare, care au marcat cursul revoluției și l-au accelerat, dar cauzele generale sunt mult mai îndepărtate. Ea fusese pregătită de cursul istoriei umane⁷⁸.”

Dacă Revoluția întrerupe, într-adevăr, un anume curs al lucrurilor, ea reprezintă, de asemenea, dintr-un alt punct de vedere, consecința, rezultatul necesar. Tot trecutul conducea spre ea.

Remarcabil raționament. Pentru Hegel, ca și pentru Rabaut, schimbarea esențială, chiar dacă imperceptibilă, se produsese *înaintea* exploziei revoluționare. Evenimentele de suprafață depind de o politică a profunzimilor. Marile

⁷⁶ *Almanach*, p.32.

⁷⁷ *Almanach*, p.14; *Minerva*, p.553.

⁷⁸ *Ibidem*, p.2.

transformări istorice sunt întotdeauna precedate și pregătite de o îndelungată „revoluție tăcută”⁷⁹. Infrastructura susține suprastructurile. Fără îndoială, concepția pe care Rabaut și Hegel și-o fac despre această infrastructură diferă radical de cea a lui Marx. Dialectica decăderii, jocul adulării, răsturnarea conștiinței nobile, toate acestea, poate Marx le-ar include în suprastructura însăși, sau poate ar considera unele din ele ca fiind „reflectări fantastice”, pe care realul le proiectează uneori în conștiință. Întreaga dezvoltare pe care o schițează Rabaut și Hegel rămâne, în esență, de natură spirituală, atribuită „spiritului națiunii franceze”.

Cu toate că au o viziune cu totul diferită de cea a lui Marx, cei doi autori se gândesc în aceeași măsură la o corelație dintre infrastructură, la început ascunsă, și suprastructura care apare. Pe de altă parte, nu se poate nesocoti locul determinat pe care-l ocupă aici bogăția, banul. Fiecare nu se gândea altădată decât la stat, punându-și propria sa esență în ceea ce Rabaut numește „forța și gloria statului”. Acum fiecare se îndepărtează de acest pol de atracție, puterea statului (*die Staatsmacht*, spune Hegel), și își transpune esența sa în bogăție. Astfel banul provoacă descompunerea vechii Franțe.

Totuși Rabaut și Hegel insistă mai ales asupra rolului degradant al banului și deci dialectica pe care ei o analizează nu părăsește în mod decisiv domeniul spiritului. Dar ce frumoasă dialectică. Momentele succesive se răstoarnă, răsturnându-se, de asemenea, ideile admise.

Așadar, când a început monarhia absolută să moară? Unii istorici ar plasa poate data acestei sleiri în momentul bancrutei financiare, sau al înapoierii lui Necker, sau al convocării Stărilor Generale, sau al căderii Bastiliei, sau al proclamării Republicii, etc.

Dar Rabaut și Hegel sunt la unison în a fixa o cu totul

⁷⁹J. Hyppolite, *Études sur Marx et sur Hegel*, p.55.

altă dată: monarhia absolută s-a condamnat pe ea însăși la moarte, atunci când s-a decis să se nască. Distrugătorul Monarhiei este Louis al XIV-lea. Monarhia în prosperitatea sa aparentă, genera și hrănea propriului ei gropar. Atunci când onoarea a fost batjocurită, bogăția a luat puterea *reală*, înainte de a dobândi, mult mai târziu, înfățișarea politică. Louis al XIV-lea putea să-și proclame peste tot numele său; acesta devenise gol și în același timp unic. El putea să spună: „Statul sunt eu“! În același timp regele, guvernul, națiunea încetau de a mai fi ceva.

Rabaut schițează, Hegel pune la punct detaliile tabloului contradicțiilor care se cuibăreau în absolutismul ce se năștea, și care dezvoltându-se, trebuia să-l ruineze din interior. Hegel arată — spune J.Hyppolite — cum „puterea statului, realizându-se într-un monarh absolut, și-a pierdut caracterul de generalitate, iar puterea însăși nu mai este decât aparență“⁸⁰. Triumfând, monarhia pierde imediat energia care îi adusese triumful. Prin urmare, pentru fiecare putere care se ridică, se poate prezice că ea va cădea cu certitudine.

Deși arată monarhia pierind în triumful său, Rabaut și Hegel n-au omis să evoce lunga pregătire a acestui triumf al morții. Louis al XIV-lea a dat lovitura fatală absolutismului, instaurându-l, iar alții înainte de el pregătiseră decăderea, ajutând la această instaurare. Richelieu și Mazarin au făcut să se nască ceea ce trebuia să moară. Aproape că ar trebui să vedem în ei adevărații responsabili de Revoluția franceză. „A scrie istoria revoluției înseamnă a descrie acest mers imperceptibil al spiritelor spre vidul politic“, susține Rabaut. Or, Richelieu a dat semnalul de plecare.

Un autor care se inspiră vizibil din Rabaut, nu va ezita să precizeze și să exprime această acuzație. În *Introducerea* pe care o face *Portretelor personajelor celebre*

⁸⁰*Ibidem*, p.61.

ale Revoluției, de François de Bonneville⁸¹, Quénard scrie: „Înspăimântătoarea rapiditate a distrugerilor, ne-a plasat în aceeași epocă în care Richelieu, mai preocupat de revoluțiile pe care le avea de terminat, decât de cele pe care avea să le pregătească, a semănat elementele revoluției noastre, dând prima lovitură regimului feudal, pentru a întări tronul, încă nesigur, al lui Louis al XIII-lea.”

A scrie istorie înseamnă a trasa un drum imperceptibil, întrerupt de poticneli spectaculoase. Fiecare eveniment politic, apărut imprevizibil și accidental, rezultă din înlanțuirea tuturor celor care l-au precedat. Examinând trecutul și structura instituțiilor, descoperim cauzele declinului lor, ale încremenirii și morții lor. Există o necesitate profundă a istoriei, și Rabaut arată, într-adevăr, că în profunzimi trebuie să o cauți. Hegel va depăși acest exemplu, furnizat de autorul francez, dar mergând în același sens.

Printre cauzele apariției monarhiei absolute în Franța, Rabaut semnalase o altă categorie de evenimente importante. El se referă la o instituție la care și Hegel a reflectat îndelung: armata permanentă.

Despre aceasta, Rabaut scrie: „De când regii Europei, urmând exemplul celor ai Asiei, au avut trupe în subordinea lor, ei au fost stăpânii bunurilor și ai vieții oamenilor, care au devenit supușii lor. Această instituție imaginată de regi pentru a slăbi puterea excesivă a seniorilor, și pentru a se lipsi de serviciile lor, care costau prea mult a marcat epoca despotismului în Europa”⁸².

Hegel salută cu bucurie apariția armatei permanente: „fiindcă ea asigură monarhiei o putere independentă și este tot așa de necesară în scopul consolidării puterii centrale, față de războaiele indivizilor supuși, precum în afară pentru apărarea

⁸¹ Lucrare publicată la *Cercul social*, Paris, 1796.

⁸² *Almanach*, p.7.

statului⁸³.

Armatele permanente au contribuit la decăderea nobilimii:

„În Franța, de exemplu, marii baroni, foști guvernatori de provincii — care puteau să solicite ca un drept asemenea posturi, și la fel s-a petrecut și cu pașalâcurile turcești care din venituri țineau trupe la dispoziția lor, putând să le desfășoare contra regelui în orice moment —, au fost reduși la simpli moșieri, la nobili de curte, iar acele pașalâcuri deveniră posturi împărțite ca slujbe; sau nobilimea fu întrebuințată ca ofițerime, generali de armată și ai armatei statului⁸⁴.

Hegel aprobă mai mult decât Rabaut crearea unei armate permanente, și se arată mai favorabil operei lui Richelieu, și în genere înclină spre tot ceea ce contribuie la întărirea statului. Dar mai mult decât nuanțele unei judecăți de valoare, ceea ce ne interesează aici, este modul de a înțelege faptele și de a pune în evidență consecințele lor. Instituirea unei armate permanente viza reprimarea anarhiei feudale; dar, de fapt, ea a provocat instituirea unei monarhii absolute, a unui despotism.

Dacă Hegel urmează adesea gândirea lui Rabaut, o face păstrându-și întreaga libertate a spiritului. El rectifică unele opinii ale istoricului francez, le dă uneori dezvoltări sau adăugiri care nici măcar nu erau bănuite de Rabaut, de pildă, determinarea rolului limbajului în instituirea monarhiei absolute, sau influența atribuită numelui regelui, ca să nu mai vorbim de întregul demers prin care el corelează evenimentele istorice cu procesul fenomenologic al conștiinței, a cărui descriere constituie obiectul cărții sale.

Una dintre particularitățile remarcabile ale

⁸³*Philosophie der Geschichte*, p.537 (trad. rom., p.398).

⁸⁴*Ibidem*.

transformării pe care Hegel o face concepțiilor lui Rabaut în *Fenomenologie*, este de a le corela foarte strâns cu cele ale lui Diderot, pe care-l citează în mod explicit, contrar obiceiului său. Diderot îi inspiră capitolele din *Fenomenologie* care urmează celor pe care noi tocmai le-am evocat. Dezvoltările privind limbajul dezbinării și vanitatea culturii, datorează mult *Nepotului lui Rameau*⁸⁵.

Hegel putea ușor să observe o înrudire între „oamenii mândri în josnicie și corupți în orgoliu” ai lui Rabaut în celebrul personaj al lui Diderot. Toți trăiesc într-o lume în care „totul este de vânzare”, dar în două momente succesive ale punerii la mezat a onoarei. Trebuie oare să presupunem o influență a lui Diderot asupra lui Rabaut însuși? Hegel a surprins asemănarea de spirit dintre cei doi scriitori francezi, propensiunea lor spre dialectică, genul de fascinație care le sugerează relația dintre josnic și nobil.

CORUPȚIE ȘI CREAȚIE

Putem acum să ne întrebăm de ce Hegel, în cursurile sale de la Berlin, alege exemplul „vechilor orașe ale imperiului”, atunci când vrea să descrie instituții golite de spiritul lor; de ce se gârdește la Socrate, când explică degradarea realității substanțiale a unei nații prin critica intelectuală; de ce preferă să evoce Grecia antică, atunci când vrea să ne facă să înțelegem mișcarea de decadentă a unei lumi politice și culturale, atunci când istoria recentă a Franței îi oferea despre toate acestea o imagine mult mai vie și mai apropiată, o imagine pe care dealtfel el însuși o conturase altădată în *Fenomenologia spiritului*, și pe care o va limpezi din nou, în toată claritatea, atunci când firul istoriei mondiale

⁸⁵A se vedea *Phénoménologie de l'Esprit*, II, pp. 76-84 (trad. rom., pp. 294-295).

il va conduce la însăși Revoluția franceză?

Înainte de a încerca să răspundem la această întrebare, să notăm mai întâi că această manieră de a proceda lămurește doctrina lui Hegel. Substituirea exemplelor istorice arată îndeajuns că este vorba de un proces foarte general: toate decadențele se săvârșesc după una și aceeași lege. Grecia antică decade așa cum intra în declin Monarhia franceză. Spiritul părăsește puțin câte puțin instituțiile pe care le însuflețea, și când ele și-au pierdut complet rațiunea de a fi, oamenii încep să le problematizeze. Mai înainte ei trăiau în ele, erau vrăjiți de frumusețea lor. Dar trebuie ca frumusețea să se spulbere pentru a ieși la suprafață adevărul. Atunci indivizii se despart de instituții, raționează asupra lor, le critică și le evaluează.

În fiecare decadență moare o contemplare și se naște o critică. Moartea artei survine la sfârșitul fiecărei perioade istorice importante. Rabaut spusese deja că „este în mersul spiritului uman ca secolul filosofiei să succeadă în mod necesar celui al artelor frumoase”. „Rațiunea care cercetează” distruge fără milă vestigiile unui mare secol în care ea însăși se întruchipează. Rabaut, după cum am văzut, arată foarte convingător că în Franța științelor s-au dezvoltat în momentul declinului unui sistem social, și că ele au luat o turnură negativă și distructivă. Altfel spus, așa cum sunt prezentate în context, științele în cauză sunt economia politică (fiziocrații) și filosofia (Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Raynal).

Hegel nu se rezumă la un caz particular, ci are în vedere legea generală: „Științele se găsesc întotdeauna asociate cu sleirea unui popor, cu dispariția sa”. Dar, atenție! Nu numai pentru el, dar și pentru Rabaut, nu este vorba de științele naturii. Hegel are în vedere știința omului, știința în sine, luarea de cunoștință a omului de ceea ce el a devenit, de situația sa în lumea în care trăiește. Nici o îndoială în această privință, de vreme ce Hegel îl propune pe Socrate ca întruchipare a acestei treziri a științei în procesul corupției

spiritului național.

Totuși, trebuie să recunoaștem că-n această privință, gândirea lui Hegel rămâne destul de șovăielnică. El vede critica intelectuală făcându-și brusc apariția din corupția prealabilă a națiunii⁸⁶, dar imediat după aceea, el așează gândirea critică (aici, socratică) la însăși originea acestei corupții: „Imediat după ce reflecția intervine (...), atunci se produce corupția”⁸⁷. Fără îndoială, reflecția și corupția se susțin reciproc. Important, pentru Hegel, este faptul că ele se găsesc întotdeauna asociate⁸⁸. Rabaut propunea în *Almanachul* său un exemplu remarcabil de viu al acestei asocieri: antecedentele Revoluției franceze.

O mulțime de motive puteau în același timp să-l determine pe Hegel să utilizeze acest exemplu, atunci când vorbea despre decadența națiunilor în genere.

Mai întâi motive tactice. Atunci când Hegel analizează procesul de corupere a spiritului unui popor, el arată cum de fiecare dată această corupere face posibilă o creație. Separarea, reflecția, încremenirea, generează o nouă unitate, o altă substanțialitate, o viață nouă, mai elevată și mai bogată. Spiritul nu moare. El se descotorosește de un veșmânt uzat și continuă să existe, se gătește cu unul nou, mai frumos, beneficiază de un progres în ordinea libertății. Un popor dispăre, dar spiritul se ridică într-un alt popor care-l va hrăni de acum înainte: „Prin aceasta, determinația substanțială a acestui spirit național s-a transformat, adică principiul său s-a înălțat într-un alt principiu, și, mai precis, într-un principiu superior”⁸⁹.

⁸⁶ *Die Vernunft*, p.71.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Die Vernunft*, p.72.

Trebuie să recunoaștem că Hegel, în cursurile sale de la Berlin, în plină perioadă europeană de Restaurație, n-ar fi putut afirma fără risc faptul că decadența feudalității și ruina monarhiei produsese, în 1789, un principiu superior, cel pe care Revoluția franceză îl pune în toate drepturile sale. Înțelepciunea îl sfătuia să se întoarcă mai degrabă la cetatea greacă, la critica socratică, la vechile orașe ale imperiului.

Dar dincolo de această prudență tactică, atitudinea lui Hegel se explică și printr-un alt motiv. În *Fenomenologia spiritului*, corupția feudalității franceze conduce la o etapă superioară a dezvoltării sociale, pe care o ilustrează Revoluția franceză. În acord cu Rabaut, Hegel nu consideră domnia lui Louis al XIV-lea ca pe o culme, ci, mai degrabă, ca o prăpastie a istoriei: sfârșitul feudalității, care reprezentase o etapă caracteristică.

Se pare că Hegel nu consideră monarhia absolută franceză ca pe unul dintre marile popasuri istorice. J.Hyppolite pune în evidență ceea ce Hegel vede mai cu seamă în ea:

„Cu domnia «Regelui Soare», instituțiile feudale au pierdut spiritului care le însuflețea. Ele nu mai supraviețuiesc decât ca un decor, ca un ansamblu de privilegii cu atât mai insuportabile cu cât nu mai corespund organismul statului”⁹⁰.

Trecerea spiritului se efectuează în principal de la feudalitatea care moare în monarhia absolută, la societatea burgheză care triumfă în Revoluție. Aceasta este sfârșitul unei lumi, dar de asemenea începutul alteia. Când Hegel scrie *Fenomenologia spiritului*, această altă lume trăiește intens. Acum Napoleon o simbolizează și o conduce, iar un nou spirit vrea să cucerească planeta.

Astfel în această viziune a devenirii națiunii franceze, același popor este cel ce beneficiază de decadența instituțiilor

⁹⁰J.Hyppolite, *Études sur Marx et sur Hegel*, p.59.

anterioare. S-a pus adesea în evidență extraordinara prezență a Franței în *Fenomenologia spiritului*. Numai această națiune întruchipează acolo, în epoca modernă, aproape toate figurile istoriei, succesele spiritului, ca și eșecurile sale. Atunci când se poate citi un nume printre rânduri acesta este aproape întotdeauna cel al unei mari personalități istorice franceze: Charlemagne! Richelieu! Louis al XIV-lea! Robespierre! Napoleon!

În 1830, lucrurile se prezentau retrospectiv într-o altă manieră. Hegel efectuează o reclasare a perioadelor istorice. El nu mai crede că același popor poate să întruchipeze mai multe etape succesive ale dezvoltării civilizației, că *o națiune* este capabilă de a fi *mai multe națiuni*.

El gândește acum că „un popor nu poate face epocă decât o singură dată în istoria lumii”⁹¹. Fructele pe care le coace un popor, spune el „devin din nou sămânță, dar sămânța altui popor, pentru a-l purta spre maturitate.”⁹². Din acest punct de vedere, Revoluția franceză din 1789 îi pune acum probleme complicate. Pentru că ea reprezintă consecința tipică a unei decadente naționale, ar fi trebuit să fi fost însoțită de transmiterea suveranității spirituale unei alte nații. Dar Hegel, la sfârșitul *Filosofiei istoriei*, nu atribuie această suveranitate nici unei țări. Revoluția de la 1789 nu mai joacă în privința Franței nici rolul unei consacrări, nici pe cel al unei abdicări. Ea se transpune într-o simplă trecere, o tentativă politică.

Aceste încurcături și aceste transpuneri nu-l pot împiedica pe Hegel, la sfârșitul vieții sale, de a păstra întreaga sa stimă pentru opera lui Rabaut, din care continuă să se inspire. Ea îi sugerează modele explicative. Dar, mai mult, el reia procedeul metodologic care îl orienta. Rabaut explica tot trecutul Franței raportându-l la prezent. El urmărea

⁹¹ *Philosophie du Droit*, § 347 (trad. rom., p.382).

⁹² *Die Vernunft*, p.72.

evoluțiile și răsturnările istorice, invers, plecând de la celălalt capăt. El își explica anteriorul prin posterior, inferiorul prin superior, prin lumina Revoluției franceze ale cărei peripeții le trăia.

Istoria nu consta pentru el într-o sursă de „reflecții exterioare”, pe care Hegel i le reproșează atât de virulent lui Johannes von Müller⁹³. Nu! Rabaut, din contră, lasă învățămintele istorice să țâșnească din intimitatea însăși a dezvoltării. Hegel se gândea fără îndoială la el, printre alții, atunci când criticând pe istoricii germani, el le opunea pe francezi care „expun cu mult spirit prezentul, apoi raportează (*beziehen*) trecutul la situația prezentă”⁹⁴.

FIINȚA ȘI NEANTUL

Rabaut nu se mulțumește să rememoreze trecutul și să-l raporteze la situația prezentă. El nu înșiră unele după altele diversele aspecte succesive ale istoriei ca pe un șirag al cărui capăt l-ar fi ținut. Rabaut se interesa mai mult de tranziție, de trecerea de la un aspect la altul. El arăta nașterea fiecăruia dintre ele în moartea celuilalt, iar moartea însăși era naștere, ființa se unea din nou cu neantul.

Această manieră de a proceda trebuie să-l fi frapat pe Hegel, fie că ar fi adoptat-o el însuși deja, fie că i-ar fi fost aici revelată. Această manieră se fonda pe recunoașterea contradicției în existență, idee cu care tocmai doctrina lui Hegel ne-a familiarizat. Fără îndoială, Rabaut nu formula o lege generală a gândirii dialectice, aplicabilă la toate formele realului. Dar el dădea exemple istorice recente, care trebuia să fi plăcut unor cititori ca Hegel. Dar în același timp el îi

⁹³*Die Vernunft*, p.19.

⁹⁴*Ibidem*, p.20.

revolta pe alții, și ceea ce i se reproșa, era exact ceea ce Hegel admira. Istoricul Johannes von Müller, îi destăinuie prietenului său Bonstetten ceea ce i se pare inadmisibil în maniera lui Rabaut. El îi scrie, în franceză, cu o punctuație aparținând germanei care accentuează opozițiile logice: „Citiți Demostene! Vedeți secretarul Florenței! Maniera primului este în genul lui Rabaut (*sic*), cu distincțiile sale, cu argumentările sale, pentru a dovedi că ceea ce se știe de mii de ani, nu se știe, că ceea ce este, poate să nu fie, că poate să existe un veto care nu se opune la nimic etc”⁹⁵.

„Ceea ce este poate să nu fie”, iată, într-adevăr, ceea ce Rabaut arăta descriind descompunerea feudalității și Monarhiei franceze. Nu este aceasta esența însăși a dialecticii? Hegel o va ilustra, cum am văzut deja, prin aceleași exemple. Atunci când, mult mai târziu, Engels va comenta faimoasa formulă a lui Hegel, „tot ce este real este rațional, și tot ce este rațional este real”, tot istoria căderii monarhiei franceze este cea care îi va servi de exemplu, spre a pune în evidență ceea ce este de valoare în gândirea lui Hegel. El scria:

„Realitatea, după Hegel, nu este însă nicidecum în orice împrejurări și în toate timpurile un atribut al unei situații sociale sau politice date. Dimpotrivă. Republica romană a fost reală, dar tot atât de real a fost și imperiul roman, care a înlăturat-o. Monarhia franceză devenise în 1789 atât de nereală, adică în asemenea măsură lipsită de orice caracter de necesitate, atât de nerațională, încât a trebuit să fie distrusă de marea revoluție, despre care Hegel vorbește întotdeauna cu cel mai mare entuziasm. Aici monarhia era,

⁹⁵ August, 1791. Scrisori către Bonstetten, în Johannes von Müller, *Oeuvres complètes*, t.14, p.398. Aceste scrisori fuseseră editate de Fr. Brun, la Cotta, în Tübingen, în 1802, după o publicare parțială anterioară în *Teutscher Magazin*. Hegel le citise, și le citează în *Die Vernunft*, p.19. Prin urmare, el cunoștea criticile suscitade de „metoda” lui Rabaut, și este foarte semnificativ că evită să spună un cuvânt, sau să citeze numele lui Rabaut.

prin urmare nerealul, iar revoluție realul. Și astfel în cursul dezvoltării tot ceea ce fusese înainte real, își pierde caracterul necesar, dreptul la existență, caracterul rațional. În locul realității muribunde se ivește o realitate nouă, viabilă; ea se ivește în mod pașnic dacă vechiul este destul de înțelept și primește să moară fără să se opună, și în mod violent dacă vechiul se împotrivesc acestei necesități⁹⁶.

Astfel, formulată și dezvoltată de Hegel, una din marile lecții ale Revoluției franceze se găsește transmisă în marxism. Dar Rabaut îi dăduse o expresie frapantă.

UN CONVENȚIONAL MODERAT

Hegel adopta multe idei ale lui Rabaut și le integra în propriul demers al gândirii sale, fără să le deformeze, și fără să le forțeze. Simțea oare simpatie față de acest om politic francez, membru al lojei masonice *Cele Nouă Surori*?

Minerva îl citase printre deputații care, în Convenție „se remarcaseră prin deosebite calități: Vergniaud, Condorcet, Cambon, Rabaud (*sic*), Mercier și alții⁹⁷. Revista germană îl elogia alături de Kersaint, de Sillery, de Louvert, de Mercier, pentru că nu votase moartea lui Louis al XVI-lea⁹⁸. Ea anunțase proscrierea lui, împreună cu cea a altor girondini⁹⁹. Condamnarea, apoi execuția lui Rabaut au fost cunoscute în

⁹⁶Fr.Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, în Marx-Engels, *Études philosophiques*, Paris, Ed. Sociales, 1947, p.12 (trad. rom., pp. 10-11, București, 1959).

⁹⁷*Minerva*, noiembrie, 1792.

⁹⁸*Minerva*, t.5, 1793, p.422.

⁹⁹*Minerva*, t.VII, 1793, p.373.

toată Europa. El se legase în mod deosebit de Oelsner¹⁰⁰, care ar fi putut să-i vorbească despre el lui Hegel. Printre toate motivele care atrăgeau stima germanilor, să amintim că el era protestant, și chiar pastor, un descendent al acelor protestanți din Cévennes, atât de vestiți în Germania din cauza persecuțiilor pe care le-au îndurat. Rabaut redactase biografia unuia dintre acești persecutați în cartea sa *Triumful intoleranței, sau Anecdote ale vieții lui Ambrozie de Borelly* (Londra, 1779). Trebuie să amintim că el a fost, la Paris, protectorul lui J.J.Cart, din care Hegel a tradus și a publicat *Scrisorile*.

Cei de la Sfânta-Alianță, în ura lor retroactivă nu făceau deloc diferență între montaniarzi și girondini, și chiar între moderați în maniera lui La Fayette! Or, Rabaut era o figură seducătoare de revoluționar, și chiar dacă nu făcuse parte din rândurile regicizilor, cel puțin fusese republican și deputat în Convenție. Chiar și tăiat, capul unui convențional moderat, îi făcea încă pe regi să tremure. Inspirându-se din operele sale, profesorul de la Berlin nu putea decât să treacă sub tăcere numele lui Rabaut.

¹⁰⁰J.Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, 1949, p.64.

CAPITOLUL AL III-LEA

LOUIS SÉBASTIEN MERCIER

În prima schiță a *Spiritului creștinismului și destinul său* se întâlnește o aluzie la Montesquieu. Nohl, editorul textului, îi pune la sfârșit un semn de întrebare fiindcă nu-i găsește sensul. În acest fragment al schiței sale, Hegel vorbește despre discreția în generozitate (*die verborgene Grossmut*), apoi adaugă între paranteze: „(Montesquieu mit Robert in Mars.)”. Această paranteză¹, departe de a-i lămuri pe cititori, se pare că mai degrabă le-a suscitat, până acum, perplexitatea. Totuși, Haering se găsea pe calea justei interpretări, dar fără a o duce până la capăt, atunci când arăta că silaba „Mars” ar putea fi o abreviere a substantivului propriu „Marseille”².

Într-adevăr, este vorba despre generozitatea manifestată de Montesquieu față de Robert, la Marsilia. Paranteza evocă o piesă de teatru, *Montesquieu la Marsilia*³, de Louis Sebastien Mercier. Autorul relatează în această piesă faptul că, într-o zi, Montesquieu a venit în ajutorul unui

¹Nohl, p.389.

²Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig und Berlin, 1929, I, p.456.

³*Montesquieu à Marseille*, piesă în trei acte de L.S.Mercier, Lausanne, J.P.Heubach & Comp. Se găsește la Neuchâtel, la Societatea Tipografică, 1784.

negustor din Marsilia, Robert, care fusese capturat de către pirați, apoi cum l-a redat pe acest nefericit familiei sale și libertății. Prin urmare, referința la piesa lui L.S.Mercier este evidentă, și vom vedea dealtfel că *Montesquieu la Marsilia* ilustrează perfect cuvintele lui Hegel.

UN SRIITOR UITAT

În mod cert, lectura operelor lui Mercier și cele ale lui Hegel pune în evidență multe idei comune filosofului german și scriitorului francez, deși se poate ușor bănui existența unei înrudiri spirituale a lor. Dar trebuie să ne bucurăm că o indicație precisă, a lui Hegel însuși, vine să ne dea o dovadă obiectivă a ceea ce, fără această garanție n-ar rămâne decât o supoziție bine fondată.

De ce nu s-a observat această relație atât de mult timp? Explicația constă, între altele, în prodigioasa uitare în care a căzut întreaga operă a lui Mercier, după ce a cunoscut, la vremea sa, un succes la fel de prodigios în Franța, și mai mult, poate, în Germania. Contemporan al propriei sale glorii, scriitorul nu înceta de a scrie cărți pe care un public prietenos le aștepta cu nerăbdare. În Germania, traducătorii lucrau cu zel.

Este, desigur, o oarecare injustiție în disprețul cu care sunt tratate acum operele lui L.S.Mercier. Oare nu-și păstrează ele, cel puțin, valoarea de documente ideologice și istorice? Acest rol ar trebui să le salveze. Dar posteritatea n-a vrut să acorde autorului lor, om cu bunăvoință, nici favoare, nici milă. Nici un teatru n-ar consimți acum să reprezinte una din piesele sale, și, în afară de câțiva specialiști, nimeni nu-i mai citește operele. O dată într-un secol, un erudit se apleacă asupra relicvelor acestei splendori dispărute, le mișcă puțin, se plictisește repede, apoi praful cade din nou pe atâta hârtie imprimată.

Producțiile lui Mercier nu sunt în aceeași măsură

victimele acestei severități. Din unele dintre ele se mai extrag câteva pagini încă lizibile. Altele se văd în totalitate condamnate. Printre acestea din urmă, se găsește oare vreuna mai disprețuită, mai batjocurită, mai uitată decât *Montesquieu la Marsilia*?

Critica i-a făcut o proastă primire, în timpul publicării sale, publicare ce a avut loc în Elveția. Autorul se refugiase acolo, spre a se pune la adăpost de persecuții, înainte chiar de a edita *Tabloul Parisului*, lucrare ce avea să i le provoace, după supozițiile sale⁴. El profita de acest exil pentru a tipări în Elveția scrieri care ar fi fost interzise în Franța. Printre ele se află și *Montesquieu*, despre care *Corespondența literară* a afirmat imediat că „dintre toate dramele domnului Mercier, aceasta ar putea fi cea mai insipidă, cea mai lipsită de rațiune și de interes”⁵. Nici *Jurnalul elvetic* nu se arăta mai binevoitor, astfel că această piesă a rămas cu o foarte proastă reputație, confirmată de Léon Béclard care nu ezită să intituleze capitolul în care o analizează: *Neantul interesului și al iluziei*⁶. Dealtfel, el nu consacră decât câteva rânduri pentru ceea ce numește „un monstru”⁷.

Iată deci piesa pe care Hegel o salvează pentru noi de la reprobare și uitare. El se gândește la ea în momentul în care meditează asupra insuficiențelor iubirii omenești. Aceasta din urmă nu ajunge niciodată la perfecțiune. „Iată pentru ce, scrie Hegel, sufletele nobile săvârșesc atâtea fapte bune, dar sunt nefericite, fie că sunt conștiente de destinul lor, fie că nu s-au regăsit în plenitudinea iubirii lor; ele au clipe de bucurie,

⁴L.Béclard, *Sébastien Mercier, sa vie, son oeuvre, son temps*, Paris, 1903, I, p.450.

⁵*La Correspondance littéraire*, XIX, 63.

⁶L.Béclard, *op. cit.*, p.802.

⁷*Ibidem*, p.266.

dar numai clipe; și lacrimile de compasiune și de liniștire vărsate asupra unei fapte bune de acest fel exprimă melancolia pe care o inspiră limitarea sa; sau ele refuză cu încăpățănare să accepte mulțumirile; discreția în generozitate (cea a lui Montesquieu față de Robert, la Marsilia), un sentiment de rușine în fața unei situații care decepționează prin insuficiența sa. Autorul binefacerii este întotdeauna mai mare decât beneficiarul⁸.

UN TEATRU ANGAJAT

Această invocare a lui L.S.Mercier ar putea fi socotită de el însuși ca o faptă bună a lui Hegel. Un suflet generos se apleacă asupra bietului scriitor căzut, și îl readuce în memoria oamenilor. Binefacere înduioșătoare, dar care generează, de asemenea, o decepție. Într-adevăr, acest act de iubire nu riscă să accentueze și mai mult inegalitatea dintre binefăcător și cel pe care îl ajută? Nu se mărește astfel disproporția dintre înălțimile lor, dintre grandoarea sufletului unuia și umilința celuilalt? Autorul faptei bune, nu se arată oare mai mare decât cel care beneficiază de ea, și care, din această cauză, se simte umilit și mai mult?

Nu. Relația dintre Hegel și Mercier nu suferă de această carență. Există o reciprocitate a darului. Dacă Hegel îl reînvie, pentru noi, pe Mercier, acesta, la rândul său, ne ajută să-l înțelegem mai bine pe Hegel.

⁸«Darum schöne Seelen, die unglücklich sind, entweder dass sie sich ihres Schicksals bewusst, oder dass sie nur in der ganzen Fülle ihrer Liebe befriedigt sind, sind, so wohlthätig sind — sie haben schöne Momente des Genusses, aber auch nur Momente; und die Tränen des Mitleids, der Rührung über eine solche schöne Handlung sind Wehmut über ihre Beschränktheit — oder die hartnäckige Ausschlagung der Annehmung des Dankes, die verborgene Grossmut (Montesquieus mit Robert in Mars.) eine Scham über die Mangelhaftigkeit des Zustandes. Der Wohltäter ist immer grösser als der Empfangende.» Nohl, p.389.

Și apoi, gestul lui Hegel, nu capătă atributul binefacerii decât retrospectiv. În momentul în care se referă la Mercier, Hegel însuși nu este decât un biet preceptor necunoscut. În Germania, mai cu seamă, Mercier cunoaște mai mult decât notorietatea: celebritatea. Steaua sa va păli mai târziu, dar la acea dată toți oamenii de litere din Germania cunoșteau traducerea manifestului lui Mercier *Despre teatru, sau nou eseu despre arta dramatică*, traducere făcută de H. Leopold Wagner. Dar această traducere a lui Wagner a fost făcută la insistențele lui Goethe însuși, care îi adaugă, în chip de appendice, câteva fragmente din *Brieftasche*⁹. După cum se observă, ideile lui Mercier au în Germania prestigioase rezonanțe. În general, germanii care traduc lucrările sale se numără printre spiritele cele mai distinse. Dealtfel, cine va considera piesa *Montesquieu la Marsilia* demnă de a fi prezentată publicului german, și-i va asigura traducerea și publicarea? Nimeni altul decât însuși Wolfgang Heribert von Dalberg, directorul celebrului teatru din Mannheim, protectorul tânărului Schiller și al atâtor poeți germani, însuși fratele lui Karl von Dalberg, ajutor de prelat al electorului de Mainz, pe care Napoleon îl va numi într-o zi prinț suveran de Frankfurt și care va fi înalt prelat în Germania.

Traducerea germană poartă titlul *Montesquieu sau binefacerea anonimă*¹⁰, și acest titlu dezvăluie conținutul piesei. Cuvântul *unbekannt*, care înseamnă la fel de bine *necunoscut* ca și *anonim*, poate, prin sensul său echivoc, să întrețină grava lipsă de înțelegere a cărei victimă a fost adesea piesa. Tocmai de această lipsă de înțelegere a știut Hegel să se păzească. Fiindcă în drama lui Mercier nu este vorba atât

⁹Mercier, *Neuer Versuch über die Schauspielkunst, aus dem Französischen mit einem Anhang aus Goethes Brieftasche*, Leipzig, 1776.

¹⁰*Montesquieu oder die unbekannte Wohltat. Schauspiel in drei Handlungen nach Mercier bearbeitet* (von Wolfgang Heribert Freiherr von Dalberg), Mannheim, Schwan, 1789.

de o binefacere necunoscută — autorul o descrie pe larg —, cât despre un binefăcător care vrea să rămână anonim. Dar această determinare rămâne încă insuficientă, fiindcă ceea ce stârnește interesul, este mai ales ciudata situație pe care o generează această dorință de anonim.

Vulnerabilitatea dramei lui Mercier nu poate fi negată. Cum ar respinge el reproșul de trăgăneală, de moralism și de didacticism? Eroii dramei poartă conversații interminabile, încărcate de proclamații și comentarii politice și filosofice. Piesa suferă mai ales de o lipsă de detașare teatrală. Mercier pretinde ca personajele sale să vorbească așa cum vorbesc în viață, când realismul, pe scenă, presupune neîndoielnic o transfigurare a vieții reale și a stilului său banal. Reprezentarea emoțiilor și a sentimentelor rămâne rudimentară, iar în acest punct, autorul aproape că-și mărturisește neputința sa. Într-unul dintre momentele cele mai emoționante ale acțiunii, el nu ezită să transfere actorilor atribuțiile sale, și să le acorde încredere: „Aici, prescrie el, ca indicație scenică —, declamarea tăcută a actorilor trebuie să facă totul. Ei trebuie să scoată câteva sunete nearticulate, și nu sunt decât ei înșiși cei ce pot să se inspire după ceea ce vor simți”¹¹.

Cu toate că insuficiențele sale sunt recunoscute, această dramă nu ni se pare inferioară altor creații ale autorului, și nici altor lucrări ale contemporanilor săi și contemporanilor noștri, mai puțin dur tratate de critică. Acțiunea nu lipsește din piesă, și chiar aceasta pregătește adevărate lovituri de teatru (reîntoarcerea captivului, fuga lui Montesquieu), pe care Mercier, fără îndoială, nu ajunge să le exploateze cum trebuie. Cât despre idei, ele se găsesc din belșug. Cam prea multe, e-adevărat, și nu aparțin toate lui Mercier. Dar ostilitatea cu care a fost întâmpinată uneori, nu și de Hegel, piesa lui Mercier se corelează unei alte categorii

¹¹ *Montesquieu à Marseille*, p.77.

de motive.

Mercier considera teatrul ca o tribună, și nu ascundea acest lucru. Un teatru „angajat” provoacă în mod necesar opoziția celor care s-au angajat în direcția opusă, sau celor care aparent sunt detașați. Nu este cazul lui Hegel, se pare.

Piesa lui Mercier se sprijină pe fapte. Ea aduce în scenă un episod veritabil din viața lui Montesquieu, care nu era, dealtfel, mort decât de vreo treizeci de ani. De verosimilitatea întâmplării toți contemporanii par a fi convinși¹². Ce motive l-ar fi putut determina pe Hegel să vadă altfel lucrurile? Pe adversarii lui Mercier îi dezgustă ceea ce atrage și reține atenția lui Hegel: autenticitatea faptelor, prezența unei ideologii angajate. Este posibil ca Hegel să se fi bucurat de a vedea reprezentate pe scenă sentimentele lui Montesquieu, pe care îl iubește și îl admiră, și al cărui discipol se proclamă.

„Talentul poetului, scria Mercier, în *Prefața* sa, se exercită adesea pe un caracter ideal, iar minciuna pătrunde în mod necesar, fiindcă el a trebuit să creeze în întregime un personaj care nu există. De ce poetul nu s-ar orienta astăzi spre aceste figuri animate, pline de noblețe și de viață, care sunt, ca să spunem așa, din societatea noastră, de vreme ce numele lor, lucrările lor și trăsăturile caracterului lor sunt fără încetare amestecate cu preocupările noastre zilnice?”¹³

Iată eroul unei drame: Montesquieu, filosof care apare pe scenă și își exprimă sentimentele. Și pentru un alt filosof, Hegel, toate acestea conduc spre o problemă filosofică, sugerată dealtfel de mediatorul Mercier. Denigratorii piesei sunt, poate, cei care n-au înțeles resortul acțiunii lui

¹²Dealtfel, fapta generoasă a lui Montesquieu avea să inspire și alte opere în afară de cele ale lui Mercier. În mai, 1777, scena privată a ducelui de Orléans prezenta *Robert Sclarts*, de Madame de Montesson. În 1783, *Comedia Franceză* pune în scenă *Binefăcătorul anonim*, de Pilles.

¹³ Montesquieu à Marseille, Préface, pp. 8-9.

Montesquieu, cei care n-au încercat sentimentele lui, și care n-au surprins problema filosofică. Ei reproșează imediat lui Mercier trănăneala și maniera sa de profesor de școală, dar când, o dată, el se abține să explice totul, atunci ei nu mai înțeleg nimic.

BINEFĂCĂTORUL DEMASCAT

Pentru a observa ceea ce lor le scapă, și ceea ce, din contră, Hegel reține, e de preferat să examinăm chiar piesa. Intriga sa nu suferă, cu siguranță, de o prea mare complexitate, și putem să o rezumăm cu ușurință.

Negustorul din Marsilia, Robert, a fost făcut prizonier de pirați, în cursul unei expediții comerciale maritime. El și-a pierdut vasul, încărcătura, averea și zăcea în sclavie, la Tétouan. Soția sa, fiul, logodnica acestuia, ruinați ei înșiși, muncesc din greu, fiindcă vor să adune într-o zi suma necesară salvării lui Robert (tatăl), dar sunt puține șanse, căci pirații cer mult. Totuși ei au fost încurajați prin darul unui generos necunoscut căruia Robert (fiul) îi povestise nenorocirile familiei sale.

Or, iată că dintr-o dată Robert (tatăl) eliberat, sosește la Marsilia. Un om generos i-a plătit răscumpărarea. Recunoștința cea mai vie se naște în inimile tuturor. Robert, soția sa, fiul, viitoarea noră, vor să-și exprime gratitudinea lor, fiind cuprinși de o nestăpânită nevoie de a-i mulțumi binefăcătorului. „Ardeți de nerăbdare să vă arătați recunoștința, spune Robert (fiul) tatălui său, și nici eu nu voi fi fericit decât după ce mi-am satisfăcut această nevoie”¹⁴.

Dacă piesa ar rămâne aici, ea ar consta, în esență, în prezentarea, descrierea, elogiul unei fapte bune, și al recunoștinței fierbinți pe care o declanșează. Absența a

¹⁴ Montesquieu à Marseille, p.91.

oricărui conflict, subiect fără profunzime și fad. Și Béclard ironizează: „Această faptă bună și recunoștința unei familii salvate de la disperare, ce-i trebuie mai mult lui Mercier ca să compună o dramă?”¹⁵

Dar acestei ironii îi lipsește scopul, și trădează doar neglijența zeflemistului. Cum de n-a citit mai departe și n-a reflectat! Ar fi găsit ceea ce a găsit Hegel. Căci piesa continuă și după săvârșirea binefacerii și provocarea recunoștinței.

Cu câtă ardoare Robert și ai săi se străduiesc să-și găsească din nou salvarea. Dar cum să facă? Omul generos nu și-a destăinuit numele. Mai mult, el se ascunde cu grijă. Se îndârjește să refuze recunoștința celor pe care i-a ajutat. Robert (fiul) ghicește că binefăcătorul nu este altul decât cel care îl încurajase deja o dată. Apoi, după multe demersuri, și datorită unei întâmplări favorabile, descoperă că binefăcătorul anonim nu este altul decât acest Montesquieu, care din dimineața acelei zile s-a stabilit pentru un timp la Marsilia, și pe care spectatorii piesei l-au văzut deja angajat în tratative financiare secrete: ei înțeleg acum că acestea se refereau la răscumpărarea lui Robert. Montesquieu se întreține cu omul său de afaceri, mai pe îndelete cu soția acestuia din urmă, și mai mult cu prietenul său foarte apropiat, abatele de Guasco, întâmplător în vizită: excelentă ocazie de a expune doctrina *Spiritului Legilor* și de a o comenta!

Atunci când nu cunoștea identitatea binefăcătorului său, Robert (tatăl), în patosul lui pentru gratitudine, ajunsese până la a se mânia pe el:

„Ei! exclamă el, cum ar putea exista binefăcători, dacă ei refuză plăcerea de a auzi cuvântul care trebuie să-i recompenseze? Oare nu distrugi jumătate dintr-o faptă bună, dacă refuzi celui care a primit binefacerea, dorința arzătoare

¹⁵Béclard, *op. cit.*, p.265.

și sacră a recunoștinței?"¹⁶

Când se va întâlni cu binefăcătorul demascat, aproape că îl va acuza: „Ce barbarie! Și într-un binefăcător! Ei! de ce să stricăm fericirea pe care nu v-o datorăm decât dumneavoastră!”¹⁷ Se vede că acțiunea nu este lipsită de tâlc. Montesquieu și-a disimulat binefacerea ca și cum ar fi făcut o nelegiure: „Da, ca să nu rămână nici o urmă. Nu se va mai vorbi despre asta”¹⁸. El încearcă să scape de căutările celor îndatorați, dar în zadar. Și Robert (tânărul) va putea în sfârșit să strige, adresându-se lui Montesquieu: „Nu-mi veți mai scăpa, vă promit!”¹⁹, și adresându-se tatălui său, spune: „Tată, vino repede, îl dețin pe eliberatorul tău!”²⁰

Montesquieu va fi constrâns să accepte dovezile de recunoștință? Este pe punctul de a ceda, dar își revine repede: „Salvează-te Montesquieu; ascunde-ți vanitatea..., rezistă seducției acestei bucurii delicioase!”²¹ În momentul în care Robert (fiul) se umilise deja în fața lui, el își regăsește sensul demnității sale și curajul. Acest moment nu este lipsit de grandoare:

„Robert, fiul (precipitându-se spre Montesquieu): — Omul lui Dumnezeu! binevoiește a mă recunoaște.

Montesquieu (întorcându-se surprins și recăpătându-și calmul): — Iarăși... Domnule, Ah! ce vrei de la mine?

Robert, fiul: — Ceea ce vreau! Să vă sărut genunchii!

¹⁶ Montesquieu à Marseille, p.88.

¹⁷ Ibidem, p.132.

¹⁸ Ibidem, p.44.

¹⁹ Ibidem, p.130.

²⁰ Ibidem, p.131.

²¹ Ibidem, p.133.

(aruncându-se la picioarele sale).

Montesquieu: — Ridică-te, domnule, ridică-te; nu sufăr pe nimeni astfel în fața mea²².

Spectacol al îndatoratului îngenunchiat în fața binefăcătorului! Hegel vede aici, fără îndoială, reprezentarea plastică a unui raport de supunere spirituală, care denaturează recunoștința, pentru că distruge egalitatea, subminează libertatea, face imposibilă iubirea. Montesquieu, când era încă ocrotit de anonimatul său, îi spuse: „Domnule, cel care v-a eliberat de sclavie, iubește libertatea”²³. Cum ar suporta el umilirea celor pe care i-a ajutat?

Cupa amărăciunii se va umple. Recunoscut de cei pe care i-a salvat, trădat de omul său de afaceri, prins în flagrant delict cu iubirea dezinteresată, amenințat de recunoștința cea mai sinceră, el nu găsi decât o singură scăpare: fuga. Iată ceea ce Hegel numește „refuzul obstinat de a accepta mulțumiri”. După plecarea lui Montesquieu, spectatorii vor vedea toate celelalte personaje ale piesei îndreptându-se spre masa la care binefăcătorul a refuzat să participe; acolo, omul de afaceri, soția lui, abatele de Guasco, membrii familiei Robert, sunt fratern reuniți spre a petrece în onoarea lui Montesquieu, dar fără el. Situațiile „care decepționează prin insuficiențele lor” nu lipsesc, deci, din această dramă. Stăpâna casei, care l-a invitat pe Montesquieu de dimineață își manifestă reaua dispoziție: „Eu sunt supărată că ne-a scăpat în această manieră”²⁴, spune ea. Dar Robert și ai săi resimt și mai puternic faptul că bucuria lor este incompletă. Nu adoptă ei față de Montesquieu tonul majestății ofensate care, cu mărinimie, iartă? „Să-l respectăm, fiul meu, spune Robert; noi

²²*Ibidem*, p.133.

²³*Ibidem*, p.133.

²⁴*Ibidem*, p.141.

trebuie să-i purtăm cele mai frumoase sentimente, fiindcă le merită”²⁵.

IUBIREA DECEPȚIONANTĂ

Cum se explică atitudinea lui Montesquieu? Abatele Guasco își asumă sarcina de a o comenta, nu fără a cita *Spiritele legilor*: el a voit să explice maxima conform căreia „este de mii de ori mai lesne să faci binele, decât să-l faci bine”. Să remarcăm totuși că-n ciuda obișnuitei sale prolixități, Mercier se abține aici de a reproduce întregul pasaj din *Spiritul legilor* în legătură cu valoarea bunelor intenții: „Sufletul încearcă o mare desfătare în a domina celelalte suflete; chiar cei care iubesc binele se iubesc atât de tare pe ei înșiși, încât nu există om care să nu se afle în destul de nenorocita situație de a trebui să se mai îndoiască și de bunele sale intenții, și, într-adevăr, acțiunile noastre sunt în funcție de atâtea lucruri, încât e de mii de ori mai lesne să faci binele, decât să-l faci bine”²⁶. Această idee n-ar fi surprins la La Rochefoucauld.

Mercier n-a putut-o introduce în piesă. Admirația și afecțiunea pentru Montesquieu îl opreau de a pune la îndoială puritatea dezinteresului său, și buna sa credință. Nu este vorba deloc, pentru el, de a arăta cum amorul propriu, sau interesul personal pervertesc în mod disimulat sensul a ceea ce mai întâi părea o faptă bună. Montesquieu este ferit de acest gen de surpriză. El încearcă anumite tentații, dar le surmontează, și ajutorul său față de un om care nu-i este apropiat nici prin familie, nici prin provincie, nici prin interes, nu va depinde

²⁵*Ibidem*, p.136.

²⁶Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951, II, p.858 (Despre spiritul legilor, trad. rom., vol. III, București, 1970, p.102).

în final decât de iubirea fraternă față de altul ca atare, de ceea ce Hegel va numi *allgemeine Menschenliebe*, deci, de fraternitatea universală.

La fel, gratitudinea lui Robert și a alor săi nu merită nici un reproș. Ea se naște din bunătatea sufletului. Mercier adoptă implicit justificarea care fusese dată în *Spiritul legilor*: „Trebuie, așadar, să admitem experiența unor raporturi de echitate anterioare legii pozitive care le stabilește; astfel, de exemplu (...) dacă există ființe raționale care au primit vreo binefacere de la o altă ființă, s-ar cuveni ca ele să-i păstreze recunoștință”²⁷.

Astfel piesa lui Mercier oferă spectacolul rar al unei unanimități a iubirii. Este iubirea cea mai rară și cea mai inteligentă, care-i sugerează lui Montesquieu gestul său fratern, aceeași iubire care a generat printre membrii familiei Robert un fel de emulație întru recunoștință, aceeași iubire care nuanțează cuvintele omului de afaceri, ale soției sale, ale abatelui Guasco. Doamna Robert se va strădui să explice că chiar și pirații nu sunt atât de răi precum se spune. Mercier a alungat din această scenă, atât cât a fost posibil, răul și sentimentele reprobabile. Fiecare tabără — acest cuvânt nu e prea dur — va merge, una înspre generozitate, cealaltă, înspre recunoștință, foarte departe decât în mod obișnuit. Or, rezultatul acestei întâlniri a sentimentelor frumoase este cu totul demnă de interesul unui filosof. Montesquieu resimte caracterul dezamăgitor al situației create de gestul său, și fuge, creând o nouă situație, de data aceasta aproape insuportabilă.

Descrierea de către Mercier a unei situații dezolante, care rezultă din acțiunea unui om într-adevăr bun, este departe de neîncrederea pe care *Spiritul Legilor* o exprimă față de buna intenție. Sentimentul de insatisfacție pe care Mercier îl pune aici în lumină, va căpăta proporții sporite în conștiința

²⁷*Ibidem*, p.233 (trad. cit., I, p.12).

lui Hegel.

Pe Mercier acest sentiment îl afectează atât de profund încât simte nevoia de a-l cerceta și în alte împrejurări, de exemplu, într-o piesă ulterioară, *Eliberatorul*²⁸, cunoscută și ea, foarte probabil, de Hegel. Un tânăr chipeș și curajos (eliberatorul) redă libertatea unei tinere pe care bandiții tocmai o răpiseră. Ca și Montesquieu, el nu consimte să-și dezvăluie identitatea²⁹. Dar hazardul îl va demasca. Nu este fiul acestui datornic pe care un creditor cu inima de piatră refuză să-i dea drumul din închisoare atât timp cât nu-și va plăti datoriile? Creditorul acuză necinstea datornicului său, tânărul denunță cu violență cruzimea creditorului pe care l-a implorat în zadar. Dar dintr-o dată totul se dezvăluie: creditorul nu este altul decât tatăl tinerei salvate. Atunci — situație decepționantă — se produce un troc, destul de dezgustător: creditorul nu se mai gândește că debitorul său este necinstit, ci aleargă să-l elibereze și se aruncă în brațele lui. Tânărul se va căsători cu tânăra bogată și îl va iubi pe acest socru care i se arătase mai întâi într-o lumină atât de crudă. Astfel binefacerea dezinteresată a fiului răscumpără datoria mercantilă a tatălui, în același timp în care îl ajută să cucerească o soție și o avere. Iubirea în schimbul banului! Căci „eliberatorul”, contrar lui Montesquieu, acceptă și nu dispăre. Această piesă este o contraprobă a celei intitulate *Montesquieu la Marsilia*: acceptarea recunoștinței generează o situație și mai „decepționantă” decât refuzul său.

Mercier nu afirmă această idee în mod expres, dar lasă doar să se întrevadă sentimentele sale, de altfel complexe și confuze. Cititorul poate să le ghicească învățătura. Hegel o face. Mercier simțea fără îndoială „un sentiment de rușine în

²⁸Mercier, *Le libérateur*, comedie, Paris, Cercul social, 1797.

²⁹În *Montesquieu la Marsilia*, Montesquieu este adesea numit de Robert (tatăl) sau de fiul său „eliberatorul”, cf. p.131.

fața unei situații care decepționează prin insuficiența sa³⁰. Ținea de maniera filosofului de a se ridica la ideea prefigurată în acest sentiment și de a analiza mai profund incompatibilitatea dintre bogăție și iubire, dintre fraternitate și proprietate.

Care a fost influența piesei *Montesquieu la Marsilia* asupra lui Hegel? Drama ilustrează o doctrină pe care filosoful o elaborase deja? Contribuie ea la lămurirea sensului? Sau poate se află chiar la originea acestei doctrine? Este dificil de răspuns la aceste întrebări, înainte de toate, fiindcă nu știm unde și când a citit Hegel această piesă. El o evocă la Frankfurt, în 1789, dar fusese publicată la Neuchâtel în 1784. El a cunoscut-o în mod cert după ce un eveniment considerabil, Revoluția franceză, tocmai adusese un fel de confirmare tezei pe care piesa o dezvoltă și o ilustrează.

Asemeni multor contemporani germani și francezi, Hegel a înțeles Revoluția, la originea sa, ca un act de eliberare, desigur, dar și ca un act de iubire: ea trebuia să potolească vechile discordii, să suprima coliziunile de interese private, să instaureze o eră de pace și de concordie între oameni, de armonie a vieții umane în întregime. Fără a neglija libertatea, sau egalitatea, în deviza revoluționară se găsea idealul de fraternitate pe care intelectualii germani l-au primit cu cea mai mare feroare. Mai sensibili la disprețul în care îi țineau nobilii, decât la privațiunile materiale la care feudalitatea îi supunea, ei nu aspirau decât la această egalitate morală care i-ar face pe toți oamenii frați. Ei exaltau fraternitatea, și, după moda timpului, o idealizau, smulgând-o din contextul său istoric și aureolând-o cu autoritatea morală a trecutului. Ei îmbrăcau din nou toga lui Brutus, și tunica grecilor. Hegel și-a dat seama foarte curând că nu putea găsi în istoria romană exemple mari ale acestei fraternități, care îmbrăcase atunci mantia lui Isus.

³⁰Nohl, p.389.

El visase la această unire fraternă a tuturor oamenilor, uitând diversitatea religiilor lor, ignorând diferența de stare, așa cum este simbolizată în opera dramatică a lui Lessing, *Nathan înțeleptul*. Pedagogul J.H.Campe, ale cărui opere erau bine cunoscute lui Hegel, tradusese cuvântul „fraternitate” în germană, în 1789. El introducea astfel în limba germană un termen nou, *Brüderlichkeit*³¹. Dar realitatea pe care o desemna nu era nouă, ci se exprima prin cuvântul *Brüderliebe*, sau, mai pe larg, ea se confunda cu dragostea de oameni în genere (*Allgemeine Menschenliebe*), dragostea de oameni ca oameni, o dragoste care nu se mărginește la cercul familiei, al provinciei, al corporației, al națiunii. Atunci când Revoluția izbucnește, germanii se gândesc la faptul că de acum înainte va domni iubirea, iar cei mai entuziaști dintre ei își imaginează un fel de împărăție a lui Dumnezeu pe pământ (*Reich Gottes*). În sfârșit, cuvântul lui Isus se va împlini. Reconcilierea universală părea foarte aproape.

Primele evenimente ale Revoluției franceze au încurajat aceste tendințe, iar entuziaștilor le-au dat emoționante satisfacții. Bastilia nu simboliza numai arbitrarul și servitutea, dar și răutatea și dezbinarea fundamentală introdusă în genul uman de către tiranie. Așadar căderea sa reprezintă și distrugerea a ceea ce împiedica fraternitatea umană. De acum înainte oamenii ne mai fiind nici sclavi, nici stăpâni, nici prizonieri, nici temniceri, vor putea ajunge la reconciliere. Evenimentele din noaptea de 4 august nu semnifică, mai întâi, acest lucru? Înșiși nobilii au luat inițiativa abolirii privilegiilor, — doar mai târziu se va observa că era vorba de manevra inteligentă a celor mai abili

³¹Iubirea fraternă (*Brüderliebe*) era unul dintre scopurile principale pe care le viza în mod expres Francmasoneria germană. Substituirea ei prin fraternitate (*Brüderlichkeit*) accentuează caracterul său novator sau chiar revoluționar. Despre semnificația politică pe care o îmbrăca introducerea acestui cuvânt nou în limba germană, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a se vedea Hedwig Voegt, *Die jakobinische Literatur und Publizistik*, 1789-1800, Berlin, 1955.

dintre ei. Dar în 1789, spiritele drepte și încrezătoare au crezut că nobilimea dădea astfel o dovadă de generozitate și dragoste. «Era, spune un deputat de Tiers, momentul pentru cei care aveau ceva de oferit, de dat, de aruncat mai mult decât trebuie la picioarele Națiunii!»

Măsurile luate în cursul nopții de 4 august stabileau în Franța a anumită egalitate, căci ele suprimau drepturile feudale, corvezile, drepturile de vânatoare, dijmele, venalitatea funcțiilor. Ceea ce-i emoționa mai cu seamă pe martorii la evenimente era ambianța Adunării: fără certuri, chiar fără dezbateri. Se vota în unanimitate, prin aclamații. Aplauzele nu mai conteneau; nobilul cel mai de vază și prelatul cel mai titrat se aruncau în brațele omului de rând. Îmbrățișări și iar îmbrățișări, vărsându-se dulci lacrimi. Nimeni nu se gândea, în mod sigur, la acea dată, la baia de sânge în care Revoluția, într-o zi avea să-și câștige victoria.

Dar câte alte îmbrățișări, sentimente generoase și speranțe naive și nemăsurate n-au fost în ziua sărbătorii naționale a Franței, 14 iulie 1790! Nimic nu lipsea aici reconcilierii generale și aparentei încrederi mutuale: nici regele, nici biserica, nici nobilimea, nici plebeimea, nici armata, nici poporul, nici provincia, nici Parisul, nici străinii, nici femeile, nici copiii. Se părea că Revoluția franceză doar prin farmecul justiției și bunătății sale, prin puterea exemplului și a convingerii avea să antreneze în mersul său triumfal pe toți oamenii, chiar și pe tirani, în sfârșit luminați. Ea lua forma unei opere de binefacere, înfăptuită de mărinimoase inimi.

Baronul Turelure, al lui Paul Claudel, după ce a cântat acest entuziasm al primelor zile ale revoluției și atmosfera sa idilică exclamă: „E vina noastră dacă totul ni s-a întors împotrivă?”³²

În 1789, un observator perspicace ca Hegel, poate într-

³²P.Claudel, *L'otage*, II, 1.

adevăr să resimtă impresia primilor revoluționari că „totul s-a întors împotriva”, că vechile instituții pozitive rezistă, că diferențierile de avere îi împiedică pe oameni „să trăiască laolaltă”, cum spune Turelure, mai mult decât titlurile nobiliare. Fructul nu și-a ținut promisiunea florilor, cele mai bune intenții parcă se întorc împotriva lor, un fel de destin funest a introdus corupția în inima faptelor bune, iubirea a condus la Teroare. Libertatea și egalitatea au obținut victorii parțiale, dar fraternitatea zace călcată în picioare, uitată, dezonorată prin modul ipocrit în care a fost folosită.

Inspirat de Revoluția franceză, dar punând problema pe un plan general, Hegel se întreabă în ce măsură iubirea poate aduna ceea ce este dispersat, reuni ceea ce este separat, reconcilia ceea ce se opune. Oare iubirea își atinge scopul vizat, întemeiază ea o comunitate, joacă ea vreun rol în istorie?

Hegel pune în discuție întreaga valoare istorică a iubirii. Desigur este cuprins de neliniște. Dar constatarea eșecului va fi extinsă asupra iubirii în genere, așa cum se manifestă ea în orice loc și-n orice epocă. Fragilitatea și ineficacitatea iubirii nu decurg din circumstanțe accidentale, ci din însăși esența ei. Pentru a arăta acest lucru, Hegel va lua exemplul iubirii celei mai pure, al celei creștine, așa cum el o concepe, personificată în Isus, dar un Isus sublimat, revăzut și corectat, dacă ne este permis să spunem astfel, după cele mai înalte exigențe ale filosofului. Apoi el va arăta că chiar iubirea lui Isus, în mod fatal, trebuie să eșueze.

Există un destin al iubirii care o conduce la propria sa ruină. Raporturile umane se reduc la cele de dominare și exploatare. Îi este tot atât de greu omului să nu domine, ca și să refuze să se supună. Cel mai bun dintre oameni, săvârșind cea mai bună dintre acțiuni, nu ajunge să fondeze o comuniune a inimilor; el era mânat de elanul iubirii, dar decepția îl copleșește atunci când își dă seama de insuficiențele situației create de fapta sa. Conflictul este cel care animă viața socială.

Montesquieu la Marsilia ilustrează și confirmă, într-un caz particular, dar privilegiat, această carență a iubirii. Decepcionat, Montesquieu fuge în castelul La Brède, așa cum sufletul lui Isus dispare în lumea de dincolo. Împărăția lui Dumnezeu nu face parte din această lume. Sau ea reprezintă altceva decât ceea ce se visase.

Fapta generoasă, dezinteresată, nu poate dealtfel decât să rămână de domeniul excepției. Nu renunți atât de ușor la bunurile care-ți aparțin. Imboldul de a le sacrifica nu privește decât pe indivizii de excepție, nu întreaga societate³³. Însăși ideea de binefacere suferă de o contradicție internă, pe care drama lui Mercier a pus-o în evidență.

Pentru ce, deci, binefacerea lui Montesquieu nu ajunge să stabilească o relație de iubire între Robert și el? Mai întâi, pentru că, într-adevăr, binefacerea consacră o inegalitate. Hegel găsisese în *Ansichten*, de Forster, ideea că iubirea presupune egalitatea. El recopiase pasajul care o conținea, transpunând-o el însuși astfel: „Adevărata unire, iubirea autentică, nu poate avea loc decât între ființe egale ca putere”³⁴, apoi examinează cu multă atenție diferența de putere raportată la diferența de avere.

Binefacerea exclude iubirea, pentru că ea nu poate fi decât un dar al celui care deține ceva spre cel care nu posedă³⁵. Mercier a simțit foarte bine acest aspect. Dacă familia lui Robert ar fi fost bogată, ar fi putut plăti ea însăși răscumpărarea tatălui. Dacă Montesquieu ar fi fost sărac, n-ar avea mijlocul de a-l ajuta pe altul. Dealtfel, pentru a putea continua să-l ajute pe altul, trebuie să-ți păstrezi bogăția, adică

³³Nohl, p.359.

³⁴Nohl, pp. 367-379.

³⁵Littre, în definiția pe care o dă binefacerii, va nota, de asemenea, că aceasta implică o superioritate a averii, ceea ce o distinge de slujbă, și de serviciu făcut cuiva.

să nu-l ajuți prea mult. Omul de afaceri, în piesa lui Mercier, pune întrebarea:

„Dar domnul Montesquieu ar putea să se ruineze făcând adesea asemenea mărinimii?”

Și abatele de Guasco îi răspunde perfect:

„Deloc; eu știu că grație economiilor sale, face daruri celor nenorociți. Conduita cea mai chibzuită, economia cea mai înțeleaptă îl fac să fie cu ușurință în același timp binefăcător și discret”³⁶.

Generozitatea lui Montesquieu nu-l fac deloc să-și piardă capul. El are grijă cel puțin să nu-și știrbească capitalul. I se poate aduce această acuzație? Dacă generozitatea ar ruina pe cei generoși, n-ar mai exista generozitate. Citindu-l pe Mercier, Hegel îl înțelege perfect. Dar el vede, de asemenea, viermele în fruct. Ce departe suntem de iubire, dacă nu socotim. Departe de iubirea care-l încânta când descria gestul Mariei-Magdalena: ea nu se preocupa, în strașnica-i indiferență, de valoarea lucrurilor³⁷.

Banul distruge iubirea, chiar și iubirea amanților. Nici un bun material nu poate fi comun³⁸, spune Hegel, și se disertează despre corupția materiei și despre faptul că amanții nu se unesc niciodată în ceea ce au perisabil.

IUBIREA ȘI ISTORIA

Binefacerea este o excepție. Ea nu ajunge să se înalțe până la iubire. Așadar istoria nu poate fi un roman de dragoste, sau o idilă. Hegel se gândise poate un moment să încredințeze iubirii responsabilitatea istoriei. Dar, cum spune

³⁶Montesquieu à Marseille, p.139.

³⁷Nohl, p.292.

³⁸Nohl, p.381.

J. Hyppolite, în *Fenomenologia spiritului* Hegel a ales o altă cale. Iubirea nu stăruie destul asupra caracterului tragic al separației, îi lipsește „forța, tenacitatea și travaliul negativului”³⁹.

Lectura lui Mercier a contribuit cu certitudine la această schimbare de atitudine. Ceea ce domnește în lumea umană este concurența, iar iubirea nu intervine decât într-un mod sporadic și efemer. Se face haz de „optimismul nemăsurat al lui Mercier”⁴⁰. Dar am văzut că ajungând la virtuțile cele mai înalte, Mercier ajunge totuși la a resimți slăbiciunea și eșecul. Hegel remarcă și mai net acest aspect: optimismul, care i se atribuie și lui, știe cel puțin prețul pe care trebuie să-l plătească.

Filosoful a meditat, desigur, asupra acestei formule a lui Mercier care, făcând elogiul vieții politice engleze, afirma: „Cele trei părți integrante ale cârmuirii sunt unite, combinate, în maniera cea mai avantajoasă, pentru că chiar viciile servesc la menținerea echilibrului general”⁴¹.

Și până aici, el nu se arată infidel lui Montesquieu, care afirma:

„Acolo toate pasiunile fiind libere, ura, pizma, invidia, dorința de îmbogățire și de evidențiere s-ar arăta în toată tăria lor; iar dacă lucrurile ar sta altfel, statul ar fi ca un om sleit de boală, care nu are pasiuni pentru că nu mai are puteri”⁴².

Este doctrina lui Mandeville: „Viciile individuale sunt binefaceri publice”. Bunul Mercier nu evocă acest lucru decât cu prudență, deși el îl resimte adesea. Hegel va adopta această

³⁹J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, 1946, p.810.

⁴⁰Béclard. *op. cit.*, p.810.

⁴¹Montesquieu à Marseille, p.105.

⁴²Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, p.575.

concepție mai hotărât, dar integrând-o într-un complex de idei. *Montesquieu la Marsilia* i-a întărit cu siguranță opinia că iubirea sporind se pierde, purificându-se se spulberă, aprofundându-se se ruinează. Viciul triumfă.

Ne putem întreba totuși dacă Hegel nu extinde prea repede asupra iubirii în genere, blestemul care apasă asupra unei epoci. El a visat îndelung la o Grece luminoasă și fericită, a cărei seducătoare umanitate ar trebui să încercăm s-o reînviem în prezent. Când, dezamăgit de evenimente, el exorcizează această fantomă, abandonează în același timp orice speranță într-o domnie a iubirii.

Marx și Engels, impresionați ei înșiși de imaginea trecutului, îi opun realitatea crudă a timpurilor moderne: „Burghezia a desființat pretutindeni unde a ajuns la putere, toate relațiile feudale, patriarhale, idilice. Ea a rupt fără milă pestrile legături feudale care-l legau pe om de „superiorul său firesc” și nu a lăsat altă legătură între om și om decât interesul gol, decât neîndurătoarea „plată în bani peșin”. Ea a înecat fiorul sfânt al extazului pios, al entuziasmului cavaleresc, al sentimentalismului burghez în apa înghețată a canalului egoist. Ea a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb”⁴³.

Această condamnare apare doar timid schițată în piesele lui Mercier. În *Roaba oțetarului*⁴⁴, un modest vânzător de oțet aduce un butoiăș plin de aur, butoiăș în care își transporta în mod obișnuit marfa. Acest aur este economia sa de o viață, cu care va fi cumpărată pentru fiica sa demnitatea de soție. Ea se va putea căsători cu fiul unui om bogat.

Într-o altă piesă (*Eliberatorul*), substituirea relației

⁴³Marx-Engels, *Le Manifeste communiste*, I (trad. rom., București, 1969, pp. 39-40).

⁴⁴Traducere de Heinrich Leopold Wagner, *Der Schubkarn des Essighändlers*, Frankfurt, 1775.

umane de fraternitate cu dura „plată în bani peșin”, pare, cum am văzut deja, răscumpărată de o faptă individuală. În *Montesquieu la Marsilia* eroul preferă să fugă mai degrabă decât să accepte o recunoștință, care, în situația concretă, s-ar prezenta ca o rambursare „peșin” a prețului pe care l-a plătit pentru răscumpărarea unei libertăți!

Mercier vede strălucind deja această „monedă de o sută de franci ascunsă în adâncurile conștiinței”, pe care Balzac o va descrie mai târziu, iar Hegel trage consecințele puterii sale malefice.

Nu este deci virtutea cea care mână lumea înainte. Nici sentimentele nobile, nici generozitatea nu exercită influență profundă asupra cursului evenimentelor. Hegel va aminti acest fapt mult mai târziu, în *Introducere la Prelegeri de filosofie a istoriei*:

„Fără îndoială, indivizii urmăresc în parte scopuri generale, un *Bine*, dar ei urmăresc acest lucru astfel încât acest *Bine* rămâne el însuși de un mod determinat, cum ar fi de pildă nobila dragoste de patrie, — poate dragostea de o țară anume, ruptă de orice raport important cu lumea și scopul general al acesteia; sau iubirea de familie, de prieteni —, în genere, activitatea pusă în slujba a ceea ce este just (...). Dar în raport cu masa genului uman, aceștia sunt puțini la număr; tot astfel sfera în care virtuțile lor se exercită efectiv este relativ restrânsă”⁴⁵.

Lenin va remarca acest fragment⁴⁶, la Berna, în 1915, când va citi *Prelegerile*.

Forțele care fac istoria sunt peste tot prezente în teatrul lui Mercier. Bancheri, oameni de afaceri, negustori, antreprenori, iată eroii dramei burgheze. Ei vorbesc de comerț, de polițe, de agenții comerciale, de încărcături de nave, de

⁴⁵*Die Vernunft*, p.79.

⁴⁶Lenin, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éd.Sociales, 1955, p.256.

datorii. Eriniile lor sunt falimentul, creanțele, pirații. Poezia lor cântă filantropia bogătașului, comorile fabuloase ale Indiilor, riscul mării. *Montesquieu la Marsilia* înfățișează o dezbatere de conștiință între trei personaje principale: un negustor bogat, un negustor ruinat, și filosoful Statului negustorilor⁴⁷. Ei acționează și gândesc „în această lume de trebuințe”, în „această societate civilă” al cărei tablou animat și dramatic Hegel îl va zugrăvi atât de des.

La puțin timp după ce a evocat *Montesquieu la Marsilia*, Hegel se va consacra studiului vieții economice engleze. El va scrie un comentariu al lucrării *Economia politică*, de Stewart. Aventura comerțului maritim, riscul mării vor păstra mereu pentru el un mare prestigiu și, fiindcă el le discerne toate primejdiile, un farmec tragic:

„Cei care străbat mările, vor și pot, fără îndoială. să câștige, să dobândească ceva; dar mijlocul implică îndată contrariul a ceea ce s-a vizat prin alegerea acestuia, adică pericolul. El este pe măsura riscului pe care ei și-l asumă”⁴⁸.

Dacă acest risc al mării a fost cântat de Homer și de Shakespeare, el nu l-a lăsat deloc indiferent pe Mercier.

IMPOZITUL ȘI LIBERTATEA

În piesa lui Mercier și în schița lui Hegel există o întreagă problemă comună. Nu este oare inutil să observăm că resentimentul hegelian față de „dragostea genului uman”, critica „sufletului nobil”, interesul filosofului pentru problemele vieții economice și sociale moderne au putut să găsească în *Montesquieu la Marsilia* cel puțin un stimulent, sau poate chiar o sursă? Această piesă nu conține nimic care

⁴⁷Cf. elogiul comerțului în *Montesquieu la Marsilia*, p.17.

⁴⁸*Die Vernunft*, p.197.

să nu se arate demn de reținut atenției filosofului. Apologia constantă a lui Montesquieu, cam obositoare pentru noi, dar care trebuie să fi fost animată în polemicile timpului, însoțește orice comentariu despre *Spiritul legilor* și în mod deosebit faimosul capitol al 27-lea din cartea a XIX-a: cum pot legile să contribuie la formarea moravurilor, manierelor și caracterului unei nații. Aparent acest capitol schițează o constituție ideală, perfect adaptată națiunii pe care o guvernează. Dar acolo transpare totuși, fără dificultate, apologia efectivă a sistemului politic al Angliei, deși, din prudență, Montesquieu se ferește să numească această țară. Mercier, în 1784, și în Elveția, nu este atât de rezervat: Montesquieu din piesa sa elogiază în mod explicit și energic libertatea engleză.

El adaugă acestui elogiu al Angliei o severă critică a despotismului, care făcea mai emoționantă situația personală a autorului, cunoscută de toți. Cărțile lui Mercier tocmai fuseseră aproape toate interzise în Franța, și autorul lor îl întâlnise în Elveția pe prietenul său, abatele Raynal. Acesta din urmă cunoștea mizeria și exilul fiindcă a procedat imprudent în 1781, când a reeditat prea zgomotos faimoasa sa lucrare *Istoria filosofică a comerțului europenilor în cele două Indii*. Această lucrare se găsea la loc de frunte în biblioteca castelului Tschugg. Știm că Hegel a citit-o. El însuși va fi constrâns, pentru a putea publica *Scrisorile* lui J.J.Cart, să-și păstreze anonimatul. Montesquieu scrisese:

„Pentru ca cetățenii să se bucure de libertate, trebuie ca fiecare dintre ei să poată spune ce gândește și întrucât pentru a și-o păstra trebuie de asemenea ca fiecare să poată spune ce gândește, în acest stat cetățeanul ar spune și ar scrie tot ceea ce legile nu i-au interzis în mod expres să spună ori să scrie”⁴⁹.

Tânărul Hegel nu dezaprobă, în mod cert, reluarea mai

⁴⁹Montesquieu. *op. cit.*, p.577 (trad. cit., vol. I, p.393).

seacă și mai dură a acestei revendicări de către Mercier: „Libertatea de a gândi, de a vorbi și de a scrie, ar trebui să fie prerogativul inviolabil al cetățeanului”⁵⁰.

Această duritate caracterizează dealtfel în genere interpretarea pe care Mercier o dă doctrinei *Spiritului legilor*. El o despoaie de nuanțele dulcege și îi dă un ton mai agresiv și mai actual.

Nu-i este teamă de a aduce pe scenă, în *Montesquieu la Marsilia*, o dezbatere despre impozite, care cu certitudine nu contribuie la trezirea interesului dramatic, adesea redus. Dar dacă nu se consideră decât importanța problemei politice evocate, se va înțelege că ea trebuia să fi atras atenția lui Hegel.

În epoca lui Montesquieu, adversarii regimului politic englez îi reproșau o fiscalitate ridicată de care ei îl făceau responsabil. Montesquieu, dimpotrivă, prezintă această puternică fiscalitate engleză ca un avantaj:

„Acest popor ar ține nespus de mult la libertatea sa, pentru că această libertate ar fi desăvârșită; și s-ar putea întâmpla ca, pentru a o apăra, el să-și sacrifice averea, tihna și interesele și ca el să se împovăreze cu impozitele cele mai grele, așa de mari încât nici principele cel mai absolut n-ar îndrăzni să le impună supușilor săi.

Dar întrucât el ar cunoaște bine necesitatea de a se supune plății acestor impozite, pe care le-ar plăti cu speranța bine întemeiată de a nu le mai plăti pe viitor, sarcinile ar fi acolo mai apăsătoare decât li s-ar părea oamenilor că sunt ele, în vreme ce există state unde oamenilor li se pare că ele sunt nemăsurat mai apăsătoare decât sunt în realitate”⁵¹.

Patruzeci de ani după această afirmație „speranța de a nu mai plăti” poate să apară retrospectiv nefondată. Englezul

⁵⁰ Montesquieu à Marseille, p.30.

⁵¹ Montesquieu, *op. cit.*, p.577 (trad. rom., vol. I, p.394).

continuă să plătească multe impozite. Dar Mercier întreprinde totuși o apărare mai dogmatică a fiscalității ridicate. El opune polemic situația din Anglia celei care se constată în Franța:

„Pe măsură ce libertatea se va micșora, impozitul trebuie să se diminueze, și să se mărească, pe măsură ce libertatea sporește. Micimea tributurilor este o slabă compensație a pierderii libertății, iar dacă impozitul este apăsător, spiritul republican îl ușurează. Cel mai rău guvernământ este acela în care impozitul este excesiv și libertatea aproape nulă. Cunoașteți voi acel guvernământ?”⁵²

Se știe că în comentariul său la *Scrisorile* lui J.J.Cart, Hegel a adoptat același punct de vedere. El însuși preferă impozitul servituții, el însuși tratează polemic această problemă, și-i critică pe cetățenii Bernei, care se fălesc fiindcă plătesc puține impozite: „Aceasta nu dovedește decât un lucru: că privarea totală de orice drept civic ar fi considerată mai puțin importantă decât să bagi în fiecare an câțiva taleri mai puțin în buzunar!”⁵³

Hegel va opune celor degradați din Berna, exemplul englezilor liberi.

Montesquieu la Marsilia și scrierile de tinerețe ale lui Hegel au multe puncte comune: evocarea „spiritului unei nații”⁵⁴, definirea istoriei ca „ansamblu de încercări prin care trece natura umană”⁵⁵, afirmația că legislațiile vechi nu se mai pot potrivi popoarelor moderne”⁵⁶, condamnarea energică

⁵²Montesquieu à Marseille, p.108.

⁵³Dokumente, p.249.

⁵⁴Montesquieu à Marseille, p.114.

⁵⁵Ibidem, p.110.

⁵⁶Ibidem, p.118.

a celibatului⁵⁷.

Hegel va expune mult mai târziu, în maniera sa, legea liberalismului economic: „Persoana particulară însă stă esențial în relație cu o altă particularitate, astfel încât fiecare își afirmă valabilitatea și se satisface numai prin cealaltă, și totodată numai ca mijlocită prin forma universalității”⁵⁸.

Poate că descriind „îmbinarea complexă” a intereselor particulare cu interesul general, își amintea și de altă binefacere, povestită de Mercier în *Montesquieu la Marsilia*: „M.de Pérouville: — Fiindcă veni vorba, se spune că marchizul de Roux a obținut de la rege permisiunea pe care o cerea, de a folosi pentru cultura pământurilor sale aceste două sute de familii de saxoni expatriați, care trec prin această țară, pentru a ajunge în insule!

M.de Saine: — Da, domnule! Majestatea sa i-a acordat această favoare. Au fost date ordine în consecință... Este foarte adevărat, că el a plecat azi dimineață pentru a le construi case. Și-a promis să le furnizeze toate mijloacele și să le ofere o soartă fericită.

M.de Pétrouville: — Sunt în culmea bucuriei! Iată, de exemplu, un nobil negustor care face cea mai mare onoare țării sale; acolo, cred eu, își folosește demn bogățiile sale. Acest generos cetățean este prietenul meu, iar zelul său patriotic îl aprinde pe al meu. Un singur particular să dea adăpost unui popor pribeag și să întoarcă în folosul patriei sale pierderile ocazionate de certurile regilor. Ce exemplu! Să mergem, să mergem! Trebuie să-l imit cât pot de repede!”⁵⁹

Este un nou tip de „situație care decepționează” în privința iubirii. Mercier nu pare să o remarce. Dar Hegel,

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 24-25.

⁵⁸ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kaan, Paris, 1940, p.161 (trad. rom., p.216).

⁵⁹ *Montesquieu à Marseille*, pp. 16-17.

conform obiceiului său citește meditând. El nu preia ideile altuia decât pentru a le remodela după măsura sa și a le integra în gândirea sa deja formată. Ceea ce îl distinge, printre altele, de Mercier, este faptul că el nu poate să se lase furat de această parțială naivitate; este deci atât de ușor să numești generoasă fapta care constă în a-i ajuta pe străini, făcându-i să servească propria ta țară, să contribuie la prosperitatea ei, procurându-ți în același timp o mână de lucru ieftină pentru a-ți cultiva propriile tale pământuri?

Hegel va aprecia liberalismul economic, dar nu va mai vorbi, în privința sa, de dragostea genului uman. În genere, el va încerca să dea o soluție realistă problemelor cărora Mercier le simțise existența și urgența.

L.S.Mercier a trecut el însuși prin experiența unor situații decepționante și a răsturnărilor de intenție pe care le produc acțiunile generoase. El a fost dus, oarecum aruncat, în vârtejul Revoluției franceze cu care se fălea că o prevăzuse și pe care o dorise.

El a fost prietenul nedespărțit al lui Bonneville, la bine și la rău, și a desfășurat cu el o intensă activitate în serviciul acestei revoluții. Fiind nerăbdător să-l întâlnească la Paris, în 1790, Halem va avea desigur timp de a-l studia pe acest om de afaceri, în birourile publicației lui Bonneville, *Gura de Fier*⁶⁰.

El a cunoscut celebritatea, urmând un tip de drum politic pe care îl cunoaștem bine acum: membru în loja *Cele Nouă Surori*, girondin, deputat în Convenție, închis în timpul Teroarei, membru în *Consiliul celor cinci sute*.

Viața sa, activitatea sa, operele sale erau urmărite cu interes în Germania, în special datorită *Minervei*, care publica articolele sale din *Chronique du Mois*: *Despre ligă*, *Despre curajul național*, *Portretul lui Iulius Cezar*, *Portretul lui*

⁶⁰Halem, *Blicke...*, II, p.255. Despre publicațiile lui Mercier la *Cercul social* a se vedea mai sus, p.65.

Choiseul, Regatul umbrelor etc. Archenholtz, prietenul său, oferea frecvent noutățile sale publicului de peste Rin, însoțite de aprecieri elogioase.

*Minerva*⁶¹ a relatat faimoasa altercație dintre Mercier, Bazire și Robespierre în Convenție, al cărei caracter teatral și „plastic” trebuie să fi plăcut tânărului Hegel:

„Mercier: — Ați făcut deci un pact cu victoria?

Bazire: — Am făcut unul cu moartea!

Robespierre: — N-aș fi crezut niciodată că un reprezentant al poporului să predice aici un principiu servil și josnic!”⁶²

Căci în marea dramă umană, în conflictul exacerbat dintre iubire și istorie, dintre ban și onoare, dintre libertate și moarte, Mercier nu i se înfățișa lui Hegel numai ca un martor, ci și ca un actor.

⁶¹*Minerva*, 1793, t.8, pp. 166-169. Este vorba, în această dezbatere în Convenție, de articolul din proiectul de Constituție care prescrie că Franța n-ar trata niciodată cu un dușman prezent pe teritoriul său.

⁶²*Minerva* traduce *servil* prin *sklavisch*.

CAPITOLUL AL IV-LEA

CONTAMINĂRI INTERNAȚIONALE

Ar fi în mod sigur util să examinăm metodic întreg conținutul revistei *Minerva*, cu scopul de a-l confrunta cu operele lui Hegel. Acest lucru ar permite să stabilim sistematic corespondențele, asemănările și înrudirile. Sarcina pare considerabilă. Cercetarea noastră privește mai ales pe principalii colaboratori francezi ai *Minervei*, cei care au exercitat asupra lui Hegel influența cea mai sensibilă.

Dar alți scriitori, și mai puțin importanți, nu l-au lăsat, poate, indiferent. Fără să lase asupra gândirii sale o amprentă profundă, ei l-au stimulat, încurajat, confirmat. Operele lor ilustrau opinii la care el ajunsese deja și ceea ce ei scriau, Hegel putea să găsească aiurea sub o altă formă.

Pe de altă parte, insistența noastră asupra surselor franceze nu trebuie să ne facă să uităm că *Minerva* conținea și un foarte mare număr de articole ale scriitorilor de diverse naționalități, și mai ales germani, pe care Hegel îi citea de asemenea. Vom da un exemplu al acestui gen de informație amplă și precisă din care putea să se inspire.

Astfel sperăm să facem să se simtă diversitatea și multiplicitatea legăturilor care îl apropie pe Hegel de revista lui Archenholtz, eterogenitatea, dezacordul aparent al operelor care l-au interesat, și în același timp unitatea lor profundă de inspirație.

Iată unul dintre efectele pe care le produc publicațiile periodice și revistele! Ele nu acționează doar prin articolele

și fragmentele pe care le publică, ci și prin juxtapunerea, succesiunea și combinarea tuturor temelor de origine diversă pe care ele le propun meditației cititorilor.

ANTRECHAUX, KNIGGE, REIMARUS

Hegel nu face aluzie la Marsilia numai când evocă o dramă de Mercier. Numele acestui oraș se găsește citat și cu o altă ocazie în scrierile sale din tinerețe, și el ne trimite la încă un text francez, la care gândirea lui Hegel se raportează într-o manieră semnificativă.

Într-un pasaj din *Spiritul creștinismului și destinul său*, Hegel comentează un episod celebru din istoria biblică a poporului evreu: plecarea din Egipt. El vrea să arate că chiar atunci când scapă de robia lor egipteană, evreii rămân inactivi și resemnați. Ei nu fac nimic pentru a-și cuceri libertatea, ci o așteaptă și o primesc de la Dumnezeu lor.

Dumnezeu este cel care le va aplica opresorilor lor pedeapsa celor zece celebre „urgii”, el este cel care va trimite în final în țară un înger nimicitor: toți primii născuți ai egiptenilor vor fi loviți de moarte și numai căminele evreilor vor rămâne neatinse fiind recunoscute după sângele de miel care însemnează ușile caselor.

Numai egiptenii sunt copleșiți și temându-se de urgii și mai mari, îi vor alunga pe evreii pe care refuzaseră până atunci să-i lase să plece. Hegel nu poate considera această plecare ca o veritabilă eliberare. El nu utilizează cuvântul *Befreiung* pentru a o desemna, ci spune că poporul evreu este cel care s-a comportat cel mai servil (*am sklavischten*) în „trecerea la libertate” (*in seinem Freiwerden*)¹.

El încearcă să pună în lumină semnificația spirituală a acestui comportament:

¹ Nohl, p. 249.

„Mari lucruri sunt împlinite pentru evrei, dar ei, ei nu întreprind acțiuni eroice: Din cauza lor Egiptul suferă rănilor cele mai diverse și mizeria; ei au plecat din mijlocul strigătelor de durere, alungați de către egiptenii loviți de urgii (Ex. 12, 33-34), dar ei înșiși nu au decât bucuria veninoasă luată din nenorocirea altuia (*Schadenfreude*), bucuria lașului al cărui dușman a fost trântit la pământ, dar nu de el. Evreii nu au decât conștiința răului care s-a făcut pentru ei și nu cea a bravurii, care are totuși dreptul să verse o lacrimă asupra suferinței cumplite pe care ea este obligată să o producă. Realitatea lor (*ihre Wirklichkeit*) este fără pată (*unbefleckt*), iar spiritul nu poate decât să se bucure de toată această adâncă durere, care le este atât de profitabilă. Evreii sunt învingători, dar ei nu s-au luptat; egiptenii sucombă, dar nu din cauza dușmanilor lor; ei sucombă asemenea oamenilor otrăviți sau asasinați în timpul somnului, victime ale unui atac nevăzut“...

Ajuns la capătul analizei sale, Hegel sfârșește printr-o comparație șocantă care ne interesează aici în mod deosebit:

„...Israelii, cu semnul pe case și profitul pe care toată această dezolare îl aduce pentru ei se aseamănă în această afacere cu faimoșii hoți din timpul ciumei din Marsilia (*die berüchtigte Diebe während der Pest zu Marseille*)².

HOȚII DIN MARSILIA

Acești hoți trebuiau să fi fost într-adevăr faimoși, în epoca în care Hegel scrie aceste rânduri, în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea, pentru că doar evocarea lor, fără vreo altă referință permite să se lumineze atitudinea, totuși bine cunoscută, a evreilor atunci când părăsesc Egiptul! Prin urmare Hegel n-ar ilustra părerea sa prin acest exemplu dacă

² Nohl, p. 249.

n-ar considera-o foarte familiară eventualilor cititori ai eseului său.

Într-adevăr, ei se bucură de o anumită celebritate, cel puțin în mediile literare și științifice, datorită traducerii germane pe care baronul von Knigge tocmai a dat-o, în 1794, cărții lui Antrechaux despre ciuma din Toulon. O prefață de J.A.H. Reimarus mărește interesul pentru această lucrare³.

Hegel a folosit din această carte informația sa despre hoții din Marsilia. Fără îndoială, el n-a citit originalul francez, dar a citi traducerea germană care, din cauza subiectului tratat și a celebrității traducătorului și a celui care a prefăcut-o, constituia o actualitate literară și științifică importantă chiar în momentul în care el redacta *Spiritul creștinismului*.

În cazul în care acest eseu al lui Hegel ar fi fost imediat publicat, nimeni n-ar fi putut să nu se gândească la *Relatarea ciumei*, pe care aluzia la hoții din Marsilia o evocă irezistibil.

Cartea lui Jean d'Antrechaux, *Relatare despre ciuma care a îndurerat orașul Toulon în 1721*, a apărut la Paris în 1756. Nu e lipsită de interes nici chiar pentru un cititor modern. Cartea descrie în amănunțime efectele produse la Toulon de teribilul flagel. S-a putut afirma că „nu, niciodată, după spusa istoriei, nici o epidemie n-a făcut atâtea victime, n-a semănat atâtea ruine, nici atâtea jale ca ciuma din Provence, în 1720”⁴.

Te cutremuri privind în urmă, citind acest raport care face să se resimtă întreaga atrocitate a ciumei, într-o epocă de neștiință și de neputință medicală. Dar în același timp este de

³ *Vollständiges Bücher-Lexicon* de C.G. Kayser, dă următoarea indicație în volumul I, Leipzig, 1843, p. 83: „Antrechau (*sic*), relatarea ciumei care a bântuit Toulonul în 1721; tradusă din franceză de baronul von Knigge; cu o prefață de J.A.H. Reimarus, Hamburg, 1794.”

⁴ C. Sénès, *Provençaux; notes biographiques*, Toulon, 1904, p. 287: *Antrechaux (sic)*.

admirat sângele rece și curajul celor care luptau metodic și energic contra flagelului, precum acest Antrechaux, prim consul al orașului Toulon, care în lucrarea sa, pe baza propriilor sale observații, relatează ceea ce a făcut și încearcă să facă utilă posterității teribila experiență pe care a trăit-o.

Ea ne oferă o descriere excepțional de precisă și exactă a *fenomenului* cumei, din punct de vedere biologic, dar și din punct de vedere social, administrativ, politic. Vedem ciuma cum apare, se răspândește. Urmăm drumul ei. Ea se dezvoltă, se dezlănțuie, săvârșește toate urgiile, apoi se retrage, lăsând câțiva supraviețuitori în mijlocul mormanelor de morți într-un oraș ruinat.

Pentru un om de la sfârșitul sec. XVIII-lea, o asemenea lectură reprezenta un interes mai direct și mai practic. Epidemiile dezastruoase bântuiau încă. Opiniile erau împărțite și opuse în privința mijloacelor de a le combate. Se căutau învățăminte în cartea lui Antrechaux.

Dar, în 1789, Hegel se gândește mai precis la hoții din Marsilia, atunci când vorbește de spiritul iudaismului. Sesizăm cu ușurință o primă asemănare pe care Hegel vrea să o stabilească.

În cartea sa, Antrechaux descrie acțiunea acestor hoți care au făcut ravagii la Marsilia, atinsă de contagiune înaintea Toulonului. El povestește cum toți „telalii” și „contrabandiștii” din împrejurimi se duc în acest oraș pentru a dobândi mărfuri „pe care ciuma le-a adus la un preț de nimic”⁵. El insistă mai ales asupra furturilor importante care au avut loc într-o insulă apropiată de Marsilia.

Pe bună dreptate, fără îndoială, erau incriminate mărfurile care proveneau din Levant și mai ales din Siria că au servit ca vehicule pentru miasme. Le considerau contaminate de ciumă și pentru a evita atât cât este posibil o mai mare întindere a epidemiei, se luase hotărârea de a le

⁵ Antrechaux, *Relation*, p.12.

depozita într-o insulă pustie. Dar și acolo hoții regiunii veneau să jefuiască aceste bogății, în timp ce proprietarii lor, locuitori ai Marsilie, mureau cu miile⁶.

Astfel „telalii”, „contrabandiștii” și „hoții” profitau de urgia care lovise Marsilia. Fără greutate, și credeau ei fără risc, trăgeau beneficii din răul care îi împiedica pe marsiliezi să se apere contra lor, așa cum evreii profitau de nenorocirea care îi lovea pe egipteni. Ei înșiși trebuiau să resimtă „bucuria lașului” și spiritul lor „putea să se bucure de toată această adâncă durere”, care le era atât de „profitabilă”.

Am putea spune că, libertatea pentru evrei, și prada pentru hoți sunt lucruri care le cad din cer!

Și unii și ceilalți se trezesc favorizați de un eveniment la care n-au contribuit deloc să-l producă și care face rău atroce altuia. Și cum ar putea ei în aceste condiții să nu se bucure în aceeași manieră, de această nenorocire a altora?

Asemănarea este evidentă și un cititor care n-ar cunoaște *Relatarea* lui Antrechaux ar fi tentat să creadă că comparația introdusă de Hegel se mărginește la acești termeni. Sunt singurii într-adevăr din care să se poată eventual reconstitui sau imagina, fără recurs la textul francez.

Dar atunci această ilustrare nu riscă să pară superfluă, surprinzătoare, intempestivă chiar? Trebuia deci ca Hegel să meargă să caute la Marsilia, și în 1721, exemplul unui profit pe care oamenii îl trag din nenorocirea aproapelui lor? Atitudinea hoților din Marsilia ia oare în acest punct, un caracter atât de remarcabil, de excepțional? Este ea suficientă pentru a-i face atât de „faimoși” încât chiar în Germania, aproape un secol după mediocra lor ispravă, încă li se păstrează amintirea și aceștia sunt încă considerați ca un model al genului?

De fapt, ar fi putut să descopere în Germania timpului său conduite foarte asemănătoare. Pentru a explica această

⁶ *Ibidem*, p. 55, pp. 62-63.

alegere ar trebui atunci să presupunem că el tocmai citise *Relatarea* și că se gândea la hoții din Marsilia din cauza prospețimii amintirii pe care le-o păstra.

Totuși în acest caz, n-ar fi putut să nu remarce că Antrechaux nu se oprește deloc asupra acestui aspect al lucrurilor. *Relatarea* pune în cauză hoții dar nu fiindcă au beneficiat de mizeria altuia, nici din cauza lașității, sau a imoralității lor ieșite din comun, sau din cauza bucuriei lor abjecte. Dintr-un cu totul alt punct de vedere Antrechaux se interesează de ei, și tocmai din acest punct de vedere comparația încetează de a mai fi superficială, ci capătă un sens mai bogat, deși discutabil.

Antrechaux se gândește mai ales la nocivitatea hoților și la responsabilitatea lor socială în evenimente relativ independente de furtul lor. Aluzia lui Hegel la acești hoți nu este o simplă ilustrare a ceea ce el tocmai spusese despre Evrei, dar ea constituie un fel de comentariu, căci adaugă amintirea analizelor lui Antrechaux.

Credem deci că Hegel, care în realitate a citit cartea lui Antrechaux într-o vreme anterioară elaborării *Spiritului creștismului* nu face aluzie numai din cauza unei similitudini imediate dintre hoți și evrei, similitudine care îl impresionează și pe care tocmai am amintit-o. Dar el se gândește mai ales la consecințele îndepărtate actelor criminale ale hoților și le asimilează consecințelor îndepărtate ale atitudinii Evreilor. Evocarea hoților din Marsilia invită cititorul eventual să accepte o asemenea identificare, dacă el cunoaște cartea lui Antrechaux și-i sugerează schița unei meditații pline de interes, dar pe care Hegel nu-și propune să o elaboreze el însuși în detaliu.

Hoții din Marsilia — marinari veniți din Bandol — sunt celebri din două motive:

Primul, asupra căruia Antrechaux insistă, este că furând de la marsiliezi baloturi de mătase din Levant și transportând la ei această marfă contaminată de ciumă, ei au vehiculat miasmele și au provocat o enormă extindere a

epidemiei; ei poartă în particular responsabilitatea catastrofei din Toulon. Studiind minuțios acest transport al ciumei, de la Marsilia la Toulon, Antrechaux a tras de aici toate felurile de învățăminte asupra caracterelor generale ale contagiunii și asupra măsurilor administrative și politice care trebuiesc luate pentru a ocroti un oraș. Astfel, el cere legi de excepție privind circulația bunurilor și a persoanelor în regiunile ciumate.

Al doilea, este că hoții au fost primele victime ale imprudentei lor expediții. Întorși în satul lor de pescari, ei au fost rapid răpuși de boală ca și familiile și vecinii lor. Crezând că dețin sursele îmbogățirii, au fost de fapt înhățați de germenii morții:

„La întoarcere în Bandol, au împărțit între ei prada. Fiecare și-a lut partea sa, ca un fel de pedeapsă pentru o crimă; și acești mizerabili pe care o moarte prea grabnică îi scapă întotdeauna de ultimul supliciu, au infestat familiile lor și tot cătunul de o manieră atât de subită, că totul fu lovit de ciumă în același timp, nimeni n-ar fi putut s-o transporte în altă parte, dacă numitul Carolin ... etc.”⁷.

Atunci când Antrechaux se indignează de „crima” marinarilor din Bandol, el se gândește vizibil mai mult la propagarea ciumei decât la furtul ocazionat de acest fapt. Sau mai degrabă el corelează strâns aceste două acte criminale.

„Ușile unui oraș adânc îndurerat, atins de ciumă, sunt deschise pentru toată lumea, dar nimeni nu se arată acolo, sau dacă cineva are în minte perniciosul plan este pentru a *profita de dezolare* și pentru a cumpăra la un preț de nimic mărfuri pe care socotește să le vândă scump în altă parte. Atunci *drumul ciumei este drumul acestui mizerabil*; nenorocit este orașul pentru care cumpărătura sa este destinată. Ușurința de a avea un certificat de sănătate îi dă un mijloc sigur de a-și

⁷ *Ibidem*, pp. 66-67.

săvârși crima, așa cum, din nefericire, Toulon a simțit-o⁸.

Este clar că crima astfel „săvârșită” nu este aceea care a fost premeditată, deși asta rezultă din faptă. Marinarii din Bandol consimțeau să se facă vinovați de o infracțiune: a fura pentru a se îmbogăți. Dar ei se încarcă cu o responsabilitate mult mai gravă, moartea a mii de oameni așa cum s-a produs din cauza lor la Toulon.

Evenimentele pe care le descrie Antrechaux urmează o dialectică internă cu totul remarcabilă. Ea privește în particular deturnarea de intenții, și destinul imprevizibil pe care oamenii îl provoacă acționând: aceasta este una dintre temele de meditație favorite ale lui Hegel în *Spiritul creștinismului și destinul său* și de asemenea în *Prelegeri de filosofie a istoriei*.

Se produce un fel de contaminare a contrariilor și ce cuvânt s-ar potrivi mai bine aici? Hoțul vrea „să profite de dezolare”: din această cauză, o susține. El aduce cu sine bogății furate, faptă rea. Dar bogățiile, pe care el le ia drept un bine, conțin în secret răul. În realitate, el a mers să caute foarte departe și cu mare greutate cel mai rău destin: crima îi masca propria sa pedeapsă. Criminalul se găsește în mod crud mistificat.

PASIVITATEA VINOVATĂ

Confruntarea cu cartea lui Antrechaux permite să descoperim, în textul lui Hegel, o semnificație care, în lipsa acestei confruntări, ar rămâne ascunsă. Cartea franceză schițează un demers de dialectică spirituală, tipic, și pe care Hegel s-a abținut să-l dezvolte mai mult tocmai pentru că evocarea hoților din Marsilia l-a scutit de această grijă.

⁸ *Ibidem*, p. 55. Subliniem două pasaje din acest text fiindcă ni se par deosebit de semnificative.

Această comparație, pe care n-a dezvoltat-o, îi permite lui Hegel să sugereze o idee importantă, fără totuși să o explice. Am putea s-o prezentăm astfel: libertatea care este acordată Evreilor din Egipt este un dar otrăvit; acest bun de care se bucură să-l primească din Cer, nu-i va duce în Paradis!

Egiptenii sucombă ca niște ciumați, și Evreii, ca niște hoți din Marsilia, profită de ocazie pentru a înșfăca un bun care până atunci nu le aparținea.

Dar această atitudine față de „nefericiții egipteni” este nedemnă, pentru că ei îndură o soartă nedreaptă. Hegel remarcă acest lucru:

„Pentru un om cu inima curată, nu este nimic mai revoltător decât spectacolul unui om ucis de o forță fizică superioară și contra căreia el nu poate schița un gest de apărare, fie că asta se produce după judecată și conform dreptului; sau că se produce injust”⁹.

Evreii și hoții nu numai că nu se indignează de nedreptul destin al egiptenilor și marsiliezilor, nu numai că nu protestează contra „atacului nevăzut” care îi doboară, dar ei, din contră, profită și se bucură, în loc de a da ajutor victimelor.

Evreii sunt corupți prin maniera în care își dobândesc libertatea. N-o câștigă ei înșiși, ci le este acordată de Dumnezeu lor. Acest dar al lui Dumnezeu închide în el un germen al contagiunii. El suprimă robia, dar mărește servilismul. Beneficiari nedemni de o libertate pe care n-au cucerit-o ei înșiși și pe care, pur și simplu, au primit-o atunci când nu aveau „nici sufletul, nici nevoia proprie”¹⁰, Evreii aduc în inima lor nu spiritul de demnitate și independență, ci conștiința urâtă, amărăciunea lașității, gustul supunerii care le-

⁹ Nohl, p. 244.

¹⁰ Nohl, p. 249.

au fost astfel inoculate. Această ciumă, de acum înainte, „va avea același drum ca ei”.

Fără îndoială — spre deosebire de hoții din Marsilia —, „realitatea lor (Wirklichkeit) rămâne fără pată”. Ei nu și-au pângărit mâinile. Au privit pur și simplu crimele care se comiteau pentru ei. Nu și-au pângărit nici sufletul. Ei nu cereau, nici nu doreau aceste crime, n-au participat la ele nici măcar ca intenție.

Crima lor constă în a nu fi vroit libertatea. Și ar fi fost mai bine ca animați de spiritul de libertate, ghidați de un ideal de demnitate și de independență, să-i fi masacrat ei înșiși pe egipteni, opresorii lor. Hegel nu pretinde nimic altceva!

Ei n-au vrut nimic, nici n-au făcut nimic. Plecând, nu vor duce cu ei bucuria eliberării, ci bucuria răutăcioasă de necazul altuia (Schadenfreude) și toată viața lor spirituală va fi de acum înainte coruptă. Spiritul evreu va fi cel al sclaviei în toate domeniile, dar mai întâi cel al sclaviei față de Dumnezeu: „La un asemenea obiect de adorație, o asemenea adorație. Primul este ajutorul în suferință, a doua este servitutea”¹¹.

Am spus că darul pe care Dumnezeu îl face evreilor este otrăvit, însă otrava îi este mai organică, spre deosebire de ciuma din baloturile de mătase din Levant. Otrava nu se adaugă darului, este actul însuși de a face un dar și de a-l accepta, fapt care implică corupția. Toate darurile pe care oamenii își imaginează că le primesc de la o ființă superioară

¹¹ Nohl, p. 250. — Firește că Hegel nu alege evreii decât ca exemplu printre alții. Creștinii sunt într-o situație identică, atunci când se roagă în loc să acționeze, atunci când se bucură la „gândul că oamenii au fost dezlegați de păcatul lor printr-un merit care le este străin, pentru puținul pe care ei îl cred.” (p. 69)

Hegel revine frecvent asupra problemei binefacerii primite pasiv de la Dumnezeu, a grației divine care acordă avantaje celor care n-au făcut nimic meritoriu, sau chiar care în nedemnitatea lor sunt incapabili de a face ceva, de a putea ceva și de a valora ceva prin ei înșiși. (Cf. Nohl, pp. 62, 63, 67, 68)

sunt vătămătoare. Adevăratul rău, oamenii și-l inoculează ei înșiși crezând că ceea ce posedă, o datorează unei voințe superioare și exterioare lor, presupunând că pentru a se ajuta ei înșiși, au nevoie de ajutorul ființei superioare. Libertatea „acordată” nu este libertate, ci dependență.

În această heteronomie se găsește adevărata ciumă care infectează spiritul iudaismului, după Hegel. Ea se întruchipează în idealul evreilor, în Dumnezeu lor. Ea simbolizează „pasivitatea germană” care îl exasperează pe filosof.

Necuviința lui Hegel în acest text, nu constă, dacă se dezvoltă termenii comparației, în a-i asemana pe egipteni cu marsiliezii, pe evrei cu hoții și pe Dumnezeu din Biblie cu epidemia de ciumă, astfel încât abjecția ar crește o dată cu referirea la religie.

Gândirea lui Hegel se situează mult dincolo de aceste aprecieri, șocante sau îmbucurătoare pentru spirite care, indiferent de ce manieră ar fi, rămân prizoniere dogmatismului. Nu contra lui Dumnezeu transcendent al religiilor se întoarce Hegel aici.

El însuși precizează:

„Nu poate fi vorba aici să te întrebi cum am putea să ne dăm seama, cu intelectul nostru, de acest eveniment al trecerii israeliților la libertate. Din contră: e vorba de maniera în care acest eveniment se reflectă în imaginația lor și în memoria lor vie, cum spiritul lor a acționat în el”¹².

Altfel spus, puțin importă că Dumnezeu există sau nu există, că evenimentele s-au derulat sau nu conform povestirii din Biblie. Ceea ce îl interesează pe Hegel, este modul în care evreii și-l reprezentau pe Dumnezeul lor, căci dacă noi nu putem să înțelegem nimic în legătură cu existența și natura obiectivă a unui Dumnezeu, sau în ceea ce privește istoria obiectivă a evenimentelor, primim din contră revelația a ceea

¹² Nohl, pp. 248-249.

ce era spiritul evreilor, pe care Hegel îl consideră unul dintre momentele necesare ale evoluției spiritului uman. Divinitatea reflectă spiritul omului care o venerează.

Analogiile dintre destinul hoților și cel al evreilor sunt numeroase, — și remarcabile.

Totuși Hegel nu putea să intre el însuși în detaliul acestei comparații. Ea nu este urmărită până la capăt. Evreii sunt în întregime artizanii propriei lor nenorociri, în timp ce hoții au de-a face cu o putere exterioară, obiectivă: ciuma.

Hegel se mulțumește să așeze întreg pasajul eseului său sub un fel de inspirație malefică: uluitoarea contagiune a răului, care îi atinge pe cei care credeau că vor scoate un profit din el, și mai ales pe cei care voiau și credeau că se pot menține neprihăniți.

Relatarea lui Antrechaux pune o problemă ce l-a preocupat mereu pe Hegel, ba chiar l-a obsedat: cea a responsabilității care decurge din consecințele imprevizibile ale acțiunii umane, mai precis tipul de responsabilitate pe care Hegel îl consideră ca veritabil *istoric*.

Atunci când precizează raporturile activității umane individuale și ale cursului general al istoriei, el recurge întotdeauna la exemple de același tip ca cel al hoților din Marsilia. Un incendiator vrea să facă rău dușmanului său, dar adevărata sa vină privește incendiul unui întreg cartier a cărui cauză este el, fără să fi vrut, nici să fi prevăzut asta¹³. Cezar vrea să-și consolideze poziția sa politică, dar acționând în acest sens el determină, în același timp și la întâmplare o transformare ireversibilă a istoriei romane, și în consecință, a istoriei mondiale¹⁴.

Crima de care incendiatorul se face vinovat nu este aceea pe care el voia s-o comită. Iar importanța lui Cezar

¹³ Hegel, *Die Vernunft*, pp. 88-89.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 89-90.

privește rolul istoric universal pe care el l-a jucat, nu micile ambiții pe care dorea să și le satisfacă. Contaminarea ciumei, extinderea incendiului, universalitatea acțiunii unui individ se săvârșesc prin ele însele (*durch sich selbst*) cum spune Hegel, în mod automat¹⁵.

Antrechaux nu ezită să le impute hoților consecințele cele mai involuntare și pentru ei cele mai imprevizibile ale gestului lor: distrugerea Toulonului. Chiar Hegel în *Filosofia dreptului* apreciază că în cazul criminalului, „pentru ca acțiunea să-i fie imputată ca crimă, în momentul acțiunii lui, ar trebui să-și fi reprezentat în mod clar, în sensul psihologiei wolfiene, nedreptatea și iminența pedepsei”¹⁶. Cu atât mai bine! Exemplul incendiatorului arată destul că nu este nevoie pentru asta de o reprezentare chiar confuză a unor simple consecințe obiective ale acestei acțiuni.

Împreună cu Antrechaux, Hegel admite deci în întregime legitimitatea responsabilității fondate pe ceea ce Paul Fauconnet în celebra clasificare, numea „intervenția activă dar involuntară în actul extern”¹⁷.

El merge și mai departe, denunță culpabilitatea simplului martor pasiv al acțiunii, și de asemenea pe cea a celui care suferă pasiv acțiunea. În „trecerea lor la libertate”, evreii rămân cu totul inactivi, și Hegel îi condamnă¹⁸.

Ei se prezintă în același timp ca victime și ca vinovați!

Exemplul hoților, deși îi permite lui Hegel de a-și

¹⁵ *Ibidem*, p. 88. A se vedea lucrarea noastră: *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, III, capitolul I, pp. 256-263.

¹⁶ Hegel, *Philosophie du Droit*, § 132 (trad. rom. pp. 155-156).

¹⁷ Paul Fauconnet, *La Responsabilité*, Paris, 1928, p. 101.

¹⁸ *Ibidem*, p. 136, despre responsabilitatea pasivă.

nuanța judecată asupra atitudinii evreilor nu poate să-l ajute în această privință decât până la un anumit punct. Pentru el, hoții valorează în mod sigur mai mult decât evreii: ei au făcut cel puțin ceva, chiar dacă era o faptă condamnabilă, și se știe că pentru el pasivitatea este cum nu se poate mai rea decât fapta reprobabilă. Energia care se desfășoară face interesant însuși viciul¹⁹, în timp ce inacțiunea rămâne total nejustificabilă.

Crima de care Hegel îi acuză în final pe evrei nu intră în nici una dintre clasificările tradiționale, chiar cele mai extensive. Vina cu care el îi încarcă ar părea exorbitantă juriștilor celor mai pozitiviști. Nu numai că el îi face responsabili pentru ceea ce n-au făcut, dar și pentru ceea ce au suferit și mai ales, el le reproșează inerția. Stranie severitate!

Dacă evreii astfel acuzați ar răspunde: „Dar, în sfârșit, noi suntem nevinovați!”, atunci Hegel ar triumfa. Căci el denunță constant „vina cea mai mare, vina nevinovăției”²⁰.

Mai mult, în viziunea sa, evreii nu au dreptate în a se complăce în reprezentarea pasivității și servituții lor: dacă le-a plăcut să se reprezinte pe ei înșiși ca niște sclavi la picioarele Stăpânului, primind totul de la el în mod pasiv, bune și *rele*, este pentru că ei se comportau servil în existența lor reală. Ei n-au avut nevoie să meargă să caute în altă parte răul; răul se găsea în ei.

CONTAGIUNEA

Hegel aseamănă astfel pasivitatea evreiască, modelul — în viziunea sa — tuturor pasivităților, cu o maladie

¹⁹ Hegel, *Die Vernunft*, p. 34.

²⁰ Nohl, p. 283; a se vedea și p. 286. Aici vinovat este Isus.

contagioasă care ruinează forțele vitale. Iată cum îl prezintă pe cel care a avut menirea de a combate resemnarea contemporanilor săi:

„Isus, preocupat de propria sa formare până la vârsta matură, ferit de maladia contagioasă a epocii sale și a nației sale, ferit de pasivitatea mărginită ... (*frei von der ansteckenden Krankheit seines Zeitalters und seiner Nation, — frei von der eingeschränkten Trägheit...*)²¹.

Destinul creștinismului constă, înainte de a încerca să se elibereze de această indiferență, în a o favoriza la rândul său. Atunci când Hegel descrie lenta descompunere a Imperiului roman, intim corelată decăderii religiei creștine care se transformă în „religie pozitivă”, el se gândește și la contagiunea progresivă și implacabilă, și asta face mai dramatic celebrul tablou pe care îl schițează:

„Sub împărații romani, religia creștină nu era capabilă să pună o stavilă declinului tuturor virtuților, suprimării libertății și drepturilor romanilor, tiraniei și cruzimii suveranilor, declinului geniului tuturor artelor frumoase, tuturor științelor fundamentale. Ea nu era capabilă să redea viață curajului solid, fiecărei ramuri uscate a virtuții naționale și a fericirii naționale. Din contră, roasă și otrăvită ea însăși de această ciumă universală (*von dieser allgemeinen Pest selbst angefressen, vergiftet...*), și devenită cu servitorii săi, în această desfigurare, un instrument al despotismului, ea a constituit un sistem al ruinării artelor și științelor, al supunerii pasive care însoțește strivirea fiecărui fruct frumos al

²¹ *Ibidem*, p. 153.

sentimentului uman (*Menschlichkeit*), al umanității (*Humanität*) și al libertății; ea, care a pledat pentru crimele cele mai odioase (*himmelschreiend*) ale despotismului și le-a făcut elogiul; și ceea ce este și mai scandalos decât asemenea crime particulare, este faptul că a făcut elogiul acestui despotism care stoarce întreaga forță vitală umană și care o roade printr-o otravă lentă și secretă (*durch langsames heimliches Gift*)²².

Străduindu-se să înțeleagă transformările istorice de asemenea tip, Hegel a crezut că poate să afirme că toate marile transformări sociale și politice brutale și spectaculare sunt pregătite de transformări lente și secrete. Și el recunoaște, în tinerețe, dificultatea pe care o întâmpină în a-și reprezenta și descrie acest proces. El declară în *Pozitivitatea religiei creștine*:

„Toate revoluțiile importante și vădite trebuie să fie precedate, în spiritul epocii, de o revoluție secretă, care nu este vizibilă pentru toți, și încă mai puțin observabilă pentru contemporani, și care este mai dificil de exprimat în cuvinte decât de înțeles”²³.

Hegel a încercat să redea această mare schimbare în profunzimile ascunse, urmată de o criză mai violentă, în multe imagini și să o exprime în multe moduri. Ceea ce îl frapează

²² Nohl, p. 366. — Termenul *otravă* (*Gift*) se folosește în epocă, la fel ca și în sensul său actual, pentru a desemna cauza unei maladii contagioase. La pagina precedentă Hegel semnală neputința sectelor creștine „de a ține departe de ele suflul contagiunii (*die Luft der Ansteckung von sich abhalten*)”, Nohl, p. 365.

Când Hegel îi deplânge pe „nefericiții egipteni” care sucombă ca acei „otrăviți” (*vergiftet*) în timpul somnului (Nohl, p. 249), este posibil ca el să se gândească mai precis, prin acest termen, la contagiunea ciumei.

²³ Nohl, p. 220.

este caracterul său vital, secret și ineluctibil.

Cartea lui Antrechaux îi oferea schema dinamică a progresiei unei maladii contagioase. El a folosit-o în primele sale eseuri de tinerețe, în perioada când a elaborat *Pozitivitatea și Spiritul creștinismului*. Dar poate niciodată n-a folosit-o mai fericit ca în pasajul *Fenomenologiei spiritului*, unde el descrie, ca preludii la *Lupta „Luminilor” cu superstiția*, comunicarea inteliecției pure.

El arată acolo că victoria inteliecției încheie o lungă perioadă de incubație secretă, în timpul căreia ea a contaminat complet pe adversarul său, fără ca el să-și dea seama de acest fapt. Hegel reunește, pentru a descrie mai bine acest proces, toate aluziile la maladia contagioasă. Nu este posibil ca Hegel să nu se fi gândit la *Relatarea* lui Antrechaux scriind această pagină remarcabilă în toate privințele:

„Comunicarea (*Mitteilung*)²⁴ inteliecției pure este de aceea comparabilă unei expansiuni calme sau răspândirii unui parfum (*Duft*) în atmosfera ce nu opune rezistență²⁵. Ea este o molipsire pătrunzătoare (*eine durchdringende Ansteckung*), care nu se face înainte observată ca ceva opus elementului indiferent în care ea se insinuează și nu poate fi de aceea combătută. Numai când infestarea (*Ansteckung*) s-a lărgit, ea este pentru conștiință, care i s-a predat fără grijă (...) Îndată ce conștiința este conștientă de inteliecția pură, această inteliecție este deja răspândită; lupta contra ei trădează molipsirea întâmplată (*die geschehene Ansteckung*); lupta

²⁴ Acest termen are uneori o accepțiune medicală.

²⁵ Cum să nu te gândești aici la „suflul contagiunii” (*Luft der Ansteckung*) pe care Hegel îl evoca în fragmentul pe care l-am citat mai sus (Nohl, p.363).

vine prea târziu și fiecare mijloc înrăutățește numai boala (*die Krankheit*), căci ea a prins măduva vieții spirituale, și anume conștiința în conceptul ei propriu, adică în însăși esența ei pură; nu se găsește de aceea în ea nici o forță care să fie deasupra ei. Fiindcă ea este în esența însăși, exteriorizările ei încă izolate se lasă împinse înapoi și simptomele superficiale (*die oberflächlichen Symptome*) se lasă înăbușite. Dar tocmai aceasta este spre avantajul ei, căci ea nu-și irosește acum forța în mod inutil, nici nu se arată nedemnă de esența ei, — ceea ce este cazul atunci când izbucnește în simptome și erupții singulare (*in Symptome und einzelne Eruptionen*) contra conținutului credinței și contra conexiunii realității sale externe. Dar cum, fiind un spirit invizibil și neobservat (*ein unsichtbarer und unbemerkter Geist*), ea se insinuează încetul cu încetul în părțile nobile, și ia curând în stăpânire, ferm, toate măruntaiele și membrele (*aller Eingeweide und Glieder*) idolului inconștient și «într-o bună dimineată dă cu cotul o îmbrâncitură camaradului și hop-țop! idolul zace la pământ»²⁶; într-o bună dimineată, a cărei amiază nu este sângeroasă dacă molipsirea a pătruns toate organele vieții spirituale; numai memoria mai păstrează apoi, ca pe o poveste trecută, nu se știe cum, modalitatea moartă a formei anterioare a spiritului și șarpele nou al înțelepciunii, înălțat spre adorație, nu a pierdut în acest fel

²⁶ După *Le Neveu de Rameau*, de Diderot.

decât fără durere o piele veștejită²⁷.

Astfel descrierea ciumei (incubația, apariția simptomelor, ieșirea fatală) se pune aici în serviciul vitalității istorice hegeliene, dar istoria nu se confundă în întregime cu viața, iar moartea spiritului nu se reduce la o schimbare de piele; ea presupune constant o întinerire și o elevare. Aceste metamorfoze nu se efectuează decât datorită muncii unei negativități care atacă aspectele perimate cum ar face-o o maladie disimulată, o ciumă bună.

CERCUL FAMILIAL

Ne-ar fi imposibil să regăsim toate implicațiile comentariului hegelian privind *Exodul* fără să recurgem la *Relatarea* lui Antrechaux. Ea ne ajută să sesizăm mai bine un fel de doctrină biologică a expansiunii și a ruinei culturilor.

Dar din alte rațiuni, exterioare conținutului său, ne este util să știm că Hegel a citit această carte.

Putem într-adevăr să ne asigurăm astfel că Hegel nu-l ignora pe traducătorul *Relatării*, baronul von Knigge²⁸, nici pe cel care a prefăcut această traducere, medicul J.A.H. Reimarus²⁹.

Acesta din urmă a indicat el însuși circumstanțele și importanța traducerii, a expus preocupările științifice la care ea răspundea. El scrie:

„O foarte periculoasă toană (*Mutwille*)
părea că se răspândește: aceea de a nega

²⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, II, pp. 98-99 (trad. rom. pp. 307-308). Am adăugat între paranteze, alături de traducerea lor, termenii medicali germani.

²⁸ A se vedea mai sus, p. 82.

²⁹ A se vedea mai sus, pp. 32-34.

contagiunea maladiilor, chiar cea a ciumei. Atunci când von Knigge, la sfatul meu, a decis să traducă relatarea ciumei care bântuia la Toulon în 1721, pentru că ea conține multe lucruri interesante, nu numai pentru medici dar și pentru magistrați, am prins această ocazie pentru a adăuga un tratat preliminar asupra naturii contagiunii. Am arătat cum efectele și accidentele acesteia diferă de maladiile obișnuite, generate de alte cauze. Caracterul particular care distinge principiul contagiunii³⁰ de otrăvurile propriu-zise, eu îl găsesc în această proprietate: maladia pe care o provoacă se transmite în corpurile vii, de la unul la altul. În consecință, eu presupun că este vorba de un fel de ființă vie și care se înmulțește³¹.

După cum se vede, prefața lui Reimarus la *Relatarea* lui Antrechaux capătă o importanță științifică de prim ordin. În ea se găsește (în 1794!) una dintre primele ipoteze asupra originii bacilare a maladiilor contagioase.

Medicul Reimarus (1729-1814) nu este cunoscut numai pentru că a contribuit la lupta contra acestor maladii, ci, în special fiindcă practica vaccinarea antivariolică. El a avut și alte contribuții în diverse domenii medicale și de asemenea în alte științe decât medicina.

El completase și reeditase lucrarea tatălui său despre *Instinctele animalelor*³² în care se găseau criticate ipotezele

³⁰ *Seuchenstoff*. În folosirea sa actuală, acest termen se traduce prin *virus*.

³¹ Citat de *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 27, Leipzig, 1888, p. 706.

³² H.S. Reimarus, *Die Triebe der Tiere (Instinctele animalelor)*, cu observații de J.A.H. Reimarus, Hamburg, 1798. Numeroase lucrări de Reimarus, tată și fiu, de exemplu primele ediții ale *Instinctelor animalelor*, fuseseră publicate de prietenul lor, librarul Bohn, ai cărui descendenți se împrieteniseră cu Hegel (A se

mecaniciste ale lui Lamarck și din care Hegel pare că s-a inspirat în doctrina sa despre raporturile individului și mediului social, fără ca totuși să citeze numele său³³.

El se interesa cu pasiune de viața socială și politică. La Hamburg s-a numărat printre partizanii cei mai înflăcărați ai Revoluției franceze. Continua astfel tradiția progresistă a familiei sale. Tatăl său nu fusese celebrul prieten al lui Lessing? Nu se căsătorise, a doua oară, cu sora jurnalistului democrat din Holstein, Auguste Hennings, editorul *Geniului timpului*? El aparținea acestui grup particular pe care îl constituiau „revoluționarii” hamburghezi: Sieveking, Mathiesen, Poel, Klopstock, Knigge etc. Cu ei a participat la faimoasa sărbătoare comemorativă a luării Bastiliei în 1790³⁴ și asemeni lor, el a simțit că afecțiunea sa pentru Revoluție se pierduse în perioada Terorii.

Reimarus adera la francmasonerie. Ducele Fr.Christian von Schleswig-Holstein venit să fie făcut mason, în mare secret, la Hamburg, vorbea atunci de familia „sfântă” (*heilig*) Reimarus. Medicul liber-cugetător era prieten cu Reinhold și Schröder, amândoi continuatori ai proiectelor masonice ale lui Bode³⁵.

Foarte apropiat de Archenholtz³⁶ cei din familia

vedea mai sus, p. 97)

³³ Cf. Justus Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt, 1938, p. 335.

³⁴ A se vedea Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, pp. 139-140.

³⁵ Hans Schulz, *Friedrich Christian Herzog zu Schleswig-Holstein*, Stuttgart-Leipzig, 1910, pp. 175-179.

³⁶ Ruoff, *op. cit.*, p.71, semnalează prietenia dintre Reimarus și Archenholtz. *Minerva* a publicat un articol de Reimarus intitulat *Selecția în vederea serviciului militar*, (1809, p.409).

Reimarus erau în același timp familiari ai lui Knigge. Unii autori pentru a desemna curentul „progresist” la intelectualii hamburghezi vorbesc chiar de „mediul Reimarus-Knigge”. De fapt relațiile între familia Reimarus și Knigge se arată foarte strânse. Astfel soția medicului, Sophie Reimarus, personalitate remarcabilă, îl ținea pe Knigge la curent cu evenimentele care caracterizează sejurul lui Fr.Christian la Hamburg³⁷.

Tendința masonică pe care o reprezintă toate aceste personaje reia foarte clar moștenirea Iluminismului bavarez.

Pe traducătorul *Relatării* lui Antrechaux îl cunoaștem ca pe unul dintre conducătorii Iluminismului și unul dintre animatorii gândirii libere și democratice în Germania acestei epoci.

Să ne amintim câteva aspecte ale activității sale care nu puteau decât să-l facă mai simpatic lui Hegel: el publicase o traducere a *Confesiunilor* lui Rousseau la Berlin, de la 1786 la 1790³⁸, în perioada în care Hegel se delecta cu această lectură.

Se făcuse de asemenea unul dintre promotorii lui Mercier în Germania dând o versiune a piesei de teatru *Judecătorul*³⁹. Mai mult, el tradusese în germană *Cercetări asupra originii despotismului oriental*, de Boulanger⁴⁰, și *Actele convenției masonice de Wilhelmsbad*, ca și *Eseu despre*

³⁷Hans Schulz, *op. cit.*, p.175.

³⁸Kayser, *Bücher-Lexicon*, 4, p.558.

³⁹*Der Richter. Drama nach Mercier*, tradusă de baronul Adolf von Knigge, Heidelberg, 1784.

⁴⁰Kayser, *Bücher-Lexicon*, I, p.325.

masonerie de J.P.L.Beyerlé⁴¹.

Cartea lui Antrechaux pe care Knigge o făcea cunoscută publicului german trata contagiunea ciumei. Dar ea însăși răspândește un virus: influența foarte caracteristică a unui anumit mediu social și intelectual, cu care, cum se vede din ce în ce mai clar, Hegel întreține raporturi numeroase și variate.

J.F.GUÉROULT

Hegel a citit cu siguranță numărul din noiembrie 1792 din *Minerva*: *Scrisorile* lui Oelsner continuau într-adevăr să apară acolo. Știm, pe de altă parte, că el a luat cunoștință de fasciculele anterioare și ulterioare acestei date.

Or, acest număr al *Minervei* conține traducerea unei ciudate piese de teatru: *Ziua Marathonului, sau triumful libertății* de Guérout. În Franța, opera apăruse sub sigla semnificativă a librăriei lui Bonneville, *Cercul social*⁴² și ea fusese anunțată elogios de *Chronique du Mois*⁴³.

Contemporanii confundau frecvent pe autorul său cu unul dintre cei doi frați Guérout, umaniști și profesori celebri, amândoi revoluționari înflăcărați în această perioadă. După Revoluție, Guérout „tânărul” a revenit la opinii „aristocratice”, dar fratele său mai mare a rămas fidel convingerilor republicane. Autorul cărții *Ziua Marathonului*,

⁴¹Ultimele două lucrări au fost publicate la Brönnner, librarul „iluminat” din Frankfurt (A se vedea mai jos, capitolul *Fii Terre*). În legătură cu *Eseul despre Masonerie*, a se vedea mai jos, pp. 298, 329, 348-349.

⁴²Jean François Guérout, *La journée de Marathon, ou le triomphe de la liberté*, Paris, *Cercle social*, 1792, al 4-lea an al libertății.

⁴³*Chronique du Mois*, august, 1792, p.77.

vărul lor, a profitat de reputația cu care ei îmbogățeau numele Guérout. Confuzia, facilă pentru francezi, devenea aproape inevitabilă pentru germani.

Fără îndoială, Hegel n-avea nevoie să citească piesa lui Guérout pentru a concepe el însuși bătălia de la Marathon, ca o victorie istorică a libertății! Totuși, nu numai apologia sa despre succesele grecești în războaiele medice nu contrazice cu nimic ceea ce spunea despre ele la rândul său Guérout dar cu un același entuziasm glorifică triumful Greciei. Ei îi dau aceeași justificare fundamentală: grecii întruchipau libertatea și pentru acest motiv ei i-au învins pe perșii supuși despotismului⁴⁴.

Amintirea acestor evenimente istorice de către Hegel, trimite la „părintele istoriei“, la Herodot din care, în mod necesar, se inspiră și Guérout; Hegel, ca și Guérout, îl urmează evident pe istoricul grec, în relatarea faptelor. Dar pentru interpretarea lor, el îl depășește în direcția pe care se înscrisese dramaturgul francez, fără ca astfel să-l contrazică.

Toți cititorii lui Hegel remarcă stilul emfatic și liric al rândurilor pe care el le consacră victoriilor grecilor asupra perșilor. Cum spune M.Schulin, „Hegel a descris războaiele medice cu un patos «mondial-istoric» mai elevat decât Herodot“⁴⁵. Or, piesa lui Guérout viza de asemenea acest efect. Ea atribuia războaielor medice o valoare universală, le ridica la rangul de model mereu actual, etern viu.

Calitatea artistică a *Zilei Marathonului* poate părea mediocră. Dar este vorba de teatru! *Minerva*, „jurnal cu conținut istoric și politic“ reia această operă din cu totul alte motive decât meritele sale dramatice. Guérout este un scriitor

⁴⁴Hegel, *Philosophie der Geschichte*, (Glockner), Războaiele contra perșilor, în special p.336 (trad. rom., p.248).

⁴⁵E.Schulin, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, p.108.

„angajat”. El aduce pe scenă evenimente ale istoriei vechi, numai pentru că i se par o prefigurare a celor la care el participă, în Revoluția franceză. El oferă astfel pe eroii greci ai libertății ca exemplu patrioților parizieni și sugerează tot felul de apropieri între cele două epoci și cele două situații politice.

Persia, putere imensă și brutală, încearcă să restabilească la Atena o dinastie decăzută, așa cum Aliații încercau să restaureze prin forță suveranitatea lui Louis al XVI-lea. Moștenitorul Pisistrate, ca și moștenitorul Bourbonilor se sprijină pe armate străine pentru a-și restabili tronul. Hegel notează el însuși că „ceea ce i-a determinat pe atenieni la acest act a fost împrejurarea că fiul lui Pisistrate, după ce încercările sale de a pune stăpânire din nou în Grecia pe Atena dăduseră greș, se adresase regelui Persiei”⁴⁶.

Guérault pune în fața complotului despotismului un popor de atenieni care își proclamă hotărârea „de a trăi liberi sau a muri” și în care populația pariziană din 1792 trebuia cu ușurință să se recunoască. El împinge asemănarea atât de departe cât este posibil, și destul de abil, fără să-l contrazică brutal pe Herodot, din care, trebuie să recunoaștem, unele formule sugerau această apropiere.

Hegel a protestat adesea contra unei asemenea asimilări istorice, afirmând absoluta imposibilitate a unei transpuneri a anticului în prezent.

„Nimic nu este mai plat decât referirea deseori repetată, la exemple din istoria greacă sau romană, referire la care au recurs atât de des francezii în timpul Revoluției”⁴⁷.

Dar el se arătase mai puțin ostil acestei mascarade istorice, în tinerețea sa. Este semnificativ faptul că în

⁴⁶Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p.334 (trad. rom., p.247).

⁴⁷Hegel, *Die Vernunft*, p.19.

Filosofia istoriei atunci când a demască-o, a făcut-o tocmai în capitolul despre războaiele medice. Terminând înfățișarea „operei politice grecești” el nu poate să se abțină de a critica tentativele pe care Revoluția franceză le-a făcut pentru a o imita. El rămâne fidel doctrinei lui Rousseau, după care este imposibil să stabilești o republică veritabilă într-un stat de mari dimensiuni. Decepcionantei imitații franceze, el opune caracterele democrației vii așa cum a existat la atenieni, și prezintă astfel o analiză a cetății republicane antice care corespunde tabloului concret pe care Guérout îl înfățișează în piesa sa:

„Principalul lucru într-o democrație este caracterul unitar al cetățeanului. El trebuie să asiste la dezbaterile principale; în aceeași calitate de cetățean el trebuie să participe la decizie, nu numai prin votul său, ci și în îmbulzeala acțiunii și agitației, când se cer pasiunea și interesul total al bărbatului; iar în actele sale trebuie să fie prezent tot entuziasmul și căldura deciziei. Acțiunea în favoarea căreia trebuie să se declare cu toții, trebuie realizată prin entuziasmarea indivizilor, înflăcărați de cuvântările rostite (*durch Erwärmung der Individuen vermittelt der Rede*)”⁴⁸.

Ediția Lasson a aceleiași lucrări insistă mai mult asupra necesității democrației de a uni efectiv poporul. Astfel Hegel pune trei condiții ale realizării unei republici: prezența reală a cetățenilor, folosirea cuvântului și a dialogului, trezirea interesului datorită căruia indivizii participă la întreg.

Ele exclud, după el, orice posibilitate a unei republici veritabile într-o țară prea mare pentru ca fiecare să poată să se adreseze tuturor. Fervoarei democrației vii, Hegel îi opune

⁴⁸Hegel, *Philosophie der Geschichte*, (Glockner), p.333 (trad. rom., p.246).

formalismul democrației moarte:

Dacă această agitație s-ar face prin scris, într-un fel abstract și greoi, indivizii nu ar fi încântați să îmbrățișeze cu căldură cauza comună (*Zur Wärme der Allgemeinheit angefeuert*), și cu cât mulțimea ar fi mai mare, cu atât mai puțină greutate ar avea singuraticile voturi. Se pot institui anchete într-o țară mare, se pot aduna voturile din toate localitățile și totaliza rezultatele, cum s-a întâmplat în convenția franceză; dar acesta este un făt mort, lumea vie desfășurându-se în mormane de hârtie și dispărând. De aceea în revoluția franceză constituția republicană nu a reușit să fie instaurată niciodată prin democrație, iar sub masca libertății și egalității și-au ridicat glasul tirania și despotismul⁴⁹.

În 1792, Guérout își întoarce privirea spre Atena pentru a găsi acolo exemplul pe care ar trebui să-l urmeze Revoluția franceză. Câteva decenii mai târziu, Hegel, ca și cum i-ar răspunde, opune modelului antic ceea ce el consideră o replică modernă nereușită. Într-un capitol consacrat tocmai „operei politice grecești” enumeră cauzele care au condus Revoluția franceză la eșec.

Totuși, cum se știe, Hegel nu condamnă în mod absolut tentativa franceză, departe de el acest lucru. Nu numai că o consideră din punct de vedere istoric necesară, dar mai mult el consideră că era eminentemente utilă și demnă de laudă. Se remarcă astfel că în textele citate mai înainte Hegel incriminează Convenția și nicidecum Adunarea Constituantă. El reia obișnuitele sale acuzații contra „atomismului individualist”, dar nu încearcă deloc să nege că Revoluția, cel

⁴⁹*Ibidem.*

puțin la începuturile sale, a trezit un simț al libertății, un entuziasm al cetățenilor, o dragoste de patrie asemănătoare celor care animau republica antică.

Și pentru că Hegel vorbește de „căldura” care înflăcăra indivizii în libera democrație, putem foarte bine să observăm că el însuși se entuziasmează de această evocare. *Prelegerile de filosofie a istoriei*, în general cam reci, nu entuziasmează decât în ocazii remarcabile: atunci când ele amintesc cum omul s-a eliberat de natură și de asemenea atunci când descriu opera reformatoare a lui Luther; dar mai ales, și asta ne interesează aici, Hegel adoptă un stil patetic pentru a glorifica două evenimente a căror analogie se găsește subliniată prin aceeași emoție pe care o simte în fața lor: victoriile grecești asupra Persiei și „superbul răsărit de soare” al Revoluției franceze.

În ceea ce privește primele, el afirmă că:

„ele rămân nemuritoare în amintirea istorică a popoarelor și nu numai a istoriei, ci și a științei și artei, în amintirea a ceea ce este nobil și moral în genere. Căci ele sunt victorii de importanță universal-istorică (...). Gloria nemuritoare a grecilor însă, este dreaptă, salvând cauza măreață a omenirii”⁵⁰.
Și în legătură cu Revoluția franceză: „Toate ființele raționale au serbat această epocă. O emoție sublimă a domnit în acel timp, un entuziasm al spiritului a cutremurat lumea”⁵¹.

Războinicii greci și patrioții parizieni se reunesc dincolo de secole în categoria sublimului. Hegel refuză pe drept cuvânt o identificare a celor două mari evenimente, dar

⁵⁰Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Glockner), pp. 335-336 (trad. rom., p.248).

⁵¹*Ibidem*, pp. 557-558 (trad. rom., p.413.).

nu poate să rămână indiferent la similitudinile lor. Mentalități diferite, popoare străine unul față de altul, diversitate de situații, desigur. Și totuși ziua Marathonului și cea de la Valmy reprezintă lupte pasionate pentru libertate, două victorii asupra unei tiranii detestate, două triumfuri ale noului asupra vechiului.

Fără bătălia de la Valmy, Hegel ar fi resimțit atât de profund „importanța universală” a victoriilor grecești? Ceea ce le conferă semnificația cea mai profundă este că ele nu par a fi datorate unei superiorități materiale. Guérault insistase asupra antrenamentului militar, echipamentului superior al perșilor. Ceea ce le lipsește trupelor lor, este patriotismul și entuziasmul libertății. În aceste condiții, cum proclamă Miltiade în piesă, „zece mii de atenieni nu vor valora mai mult decât niște cete de sclavi?”⁵²

Hegel, la rândul său, declară că „niciodată n-a apărut în istorie, cu o asemenea strălucire, superioritatea forței spirituale față de inerția masei și anume a unei mase nu de disprețuit”⁵³. Guérault notase de asemenea: „Perșii nu sunt deloc adversari de disprețuit”, și se încredințase toate speranțele atenienilor acestui avantaj asupra dușmanilor pe care îl posedă „oamenii liberi care au jurat să moară mai degrabă decât să cadă din nou în robie”⁵⁴.

Ca și patrioții francezi din 1792, grecii atribuie virtuții lor succesele pe care le obțin. Guérault explica victoriile lor prin devotamentul la cauza comună, prin spiritul lor de sacrificiu. Dar el nu subestima calitățile de organizare, de coeziune și disciplină care derivă din asta. Iată cum descrie cerințele în discursul pe care îl atribuie lui Callimach:

⁵²Guérault, *La journée de Marathon*, p.16.

⁵³Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p.336.

⁵⁴Guérault, *op. cit.*, p.24.

„Dar înainte de toate, cetățeni, subordonarea, supunerea și disciplina cea mai severă domnesc în mijlocul nostru și nu fac decât un corp al tuturor părților armatei noastre. Sufragiile voastre vă vor da conducătorii; imediat după ce vor fi numiți, toate rivalitățile se sting, fiecare dintre noi se supune ordinelor și piere, dacă trebuie, în rândul în care voința lor ne va așeza”⁵⁵.

Hegel relevă aceleași caractere ale acestei conștiințe grecești a totalității:

„Ceea ce a învins, este curajul grec, disciplina libertății spirituale a grecilor. Această încredere în disciplină după care fiecare, la locul său, ar face ceea ce s-ar cuveni, nu putea să se producă în masa persană”⁵⁶.

Atribuind aceleași virtuți armatelor moderne și gândindu-se fără îndoială la războaiele revoluționare franceze și la războaiele prusace de eliberare națională, Hegel nu se va teme să facă el însuși comparația armatelor republicane antice:

„Războinicul întâmpină liniștit pericolul morții, jertfindu-se pentru obștesc. Curajul națiunilor civilizate, constă chiar în faptul că nu se sprijină numai pe tăria brațului, ci, în esență, pe inteligența, comanda, caracterul conducătorilor, sau, ca la antici, pe coeziunea și conștiința totalului”⁵⁷.

⁵⁵*Ibidem*, p.25.

⁵⁶Hegel, *Philosophie der Geschichte*, (Lasson), p.513.

⁵⁷Hegel, *Philosophie der Geschichte*, (Glockner), pp. 508-509 (trad. rom., p.377).

Desigur, Hegel face să intervină o altă superioritate a atenienilor, la care Guérault nu se oprește deloc: ei au adoptat, prin opoziție cu perșii „principiul maritim”⁵⁸. Totuși, printre calitățile geniului atenian, acest principiu nu are poate în ochii lui Hegel importanța pe care se pare să i-o acorde M.E.Schulin, atunci când analizează opoziția dintre greci și perși⁵⁹. Nu este vorba acolo, într-adevăr, pentru Hegel decât de o diferență de grad.

Perșii nu subestimau după părerea lui, „principiul mării” dar nu-l adoptau în mod exclusiv. Imperiul persan unea cele trei principii naturale, cel al munților, cel al văilor și cel al mărilor. Acesta din urmă se găsea magnific întruchipat într-un popor de marinari: fenicienii⁶⁰. Hegel semnalează puterea flotei pe care perșii au desfășurat-o pe râurile Greciei.

Perșii nu erau nici slabi, nici vlăguți, nici lipsiți de inteligență, nici necunoscători în privința mării. Grecii erau puțin numeroși, dezbinați, prost instruiți. Simțul de organizare, de disciplină și de sacrificiu a adus victoria grecilor. Dar acest simț se bazează el însuși pe un principiu: principiul liberei individualități, care se opunea fundamental „principiului asiatic”: cel al despotismului.

În maniera lui Guérault, Hegel înțelege războaiele medice ca un conflict între principii, războaie autentice „ideologice”. Ele nu decideau numai soarta câtorva mici cetăți grecești. Toată devenirea umană se găsea pusă în joc. Miltiade al lui Guérault face elogiul spiritului libertății care va triumfa și a cărui valoare, un trimis al perșilor, căruia i se adresaseră, n-o poate înțelege din cauză că el a fost „crescut în curtea despoților Asiei, obișnuit să vadă peste tot numai un stăpân

⁵⁸Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Lasson), p. 617.

⁵⁹Schulin, *op. cit.*, p.108.

⁶⁰Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p.251.

și sclavi⁶¹.

Aceeași opoziție „plastică” obsedează spiritul lui Hegel:

„Au stat față în față despotismul oriental, deci o lume reunită sub un singur stăpân, iar pe de altă parte, state mici ca teritoriu și cu resurse restrânse, despărțite între ele, dar care erau animate de o individualitate liberă⁶².”

Corespunde această „opoziție plastică” realității istorice a războaielor medice? Nu vom căuta să răspundem la această întrebare. Ceea ce ne interesează, este să observăm că ea este comună lui Guérault și profesorului de la Berlin, că ea fusese de asemenea admisă de majoritatea revoluționarilor francezi.

Această identitate de interpretare s-ar confirma mai ușor dacă am utiliza textele din tinerețe ale lui Hegel, dar ea ar fi poate mai puțin remarcabilă.

Nu vom pretinde, desigur, că Hegel a luat din piesa lui Guérault inspirația acestor sentimente și ideea acestor similitudini care joacă un atât de mare rol în dezvoltarea gândirii sale. Această ideologie greco-republicană plutea în atmosfera epocii și însăși opera lui Herodot o înlesnea. Așadar, foarte probabil că Hegel a citit *Ziua Marathonului*, că ea ilustra, cel puțin propriile sale idei, și că el n-a respins teza esențială pe care o susținea cu oarecare exagerare.

Atât de aridă, atât de puțin teatrală, cum a fost, această piesă putea să-l intereseze pe Hegel și să-i placă, chiar prin alegerea unui subiect pe care l-a avut mereu la suflet, chiar prin titlul său, prin eroi, oameni de stat și generali atenieni pe care piesa îi pune în scenă, prin sentimentele pe

⁶¹Guérault, *La journée de Marathon*, pp. 18-19.

⁶²Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Glockner), p.336 (trad. rom., p.248).

care le exaltă.

Ea putea de asemenea să-l facă să surâdă, prin unele naivități, care veneau în contact direct cu preocupările sale. Hegel și-a pus îndelung problema creării unei religii naționale și a fost mereu pasionat de studiul raporturilor dintre religie și stat. Piesa lui Guérault propunea o soluție facilă și rapidă. Themistocle, în ajunul luptelor tratează cu marele preot și deșteaptă în el sentimentul național. Preotul acceptă să facă astfel încât superstițiile să aibă un rol util. El va exalta curajul combatanților profetind victoria libertății! Va face ca Minerva să vorbească în favoarea patriei⁶³.

Dar prin multe detalii, ea este de acord cu anumite demersuri ale gândirii hegeliene. Ea conferă sărbătorilor, religioase și patriotice deopotrivă, un loc de mare importanță în viața greacă și le prezintă ca un model, în maniera tânărului Hegel. În aceste sărbători, manifestarea principală constă în cântecul în comun — așa cum propunea Hegel. Și ea conține, în consecință, un *Imn lui Hermodius și Aristogiton*⁶⁴.

Se cunoaște admirația entuziastă a tânărului filosof pentru acești doi eroi ai libertății, admirație entuziastă pe care o împărtășea prietenului său Hölderlin⁶⁵.

În primele sale scrieri, Hegel a regretat că Germania timpului său nu poate să onoreze amintirea eroilor naționali pentru gloria căreia i s-ar cânta imnuri, cum făceau grecii pentru Harmodius și Aristogiton⁶⁶. El întreba cu nostalgie:

„Unde sunt deci ai noștri Hermodius și
Aristogiton, eliberatorii țării noastre, pentru

⁶³Guérault, *La journée de Marathon*, pp. 65-67.

⁶⁴*Ibidem*, pp. 84-86; Minerva, loc. cit., p.101.

⁶⁵Pierre Betraux, *Hölderlin*, Paris, 1936, p.41.

⁶⁶Nohl, p.359.

care am putea să înălțăm tirade?"⁶⁷

Piesa lui Guérault preceda elanurile patriotice ale tânărului Hegel — sau mai bine spus, ea venea în întâmpinarea lor.

Dar să remarcăm un alt aspect dintre cele caracteristice. Ea se plasează în mod evident sub o inspirație francmasonică. Piesa îmbină viața politică a Atenei cu „preoți ai înțelepciunii”⁶⁸ și „inițiați în misterele de la Eleusis”⁶⁹ care desemnează clar pe „frați” în Lojele lor. Nu ne putem aștepta la altceva de la o piesă editată la *Cercul Social*⁷⁰.

DIETRICH VON BÜLOW

⁶⁷*Ibidem*, p.215. — În *Istoria filosofiei* el îl critică în genere destul de aprig pe Diogene. Dar remarcă totuși: „Răspuns bun este cel pe care l-a dat el „unui tiran care întrebase din ce metal trebuie să fie turnate statuile: „Din metalul din care au fost turnate statuile lui Hermodius și Aristogiton“! (Werke, Glockner, XVIII, p.168) (trad. rom., vol. I. pp. 460-461).

⁶⁸Să nu uităm că revista *Minerva* era ea însăși dedicată „preoților înțelepciunii din toate timpurile“.

⁶⁹J.F.Guérault, *La journée de Marathon*, pp. 26-28 și *passim*.

⁷⁰J.F.Guérault era foarte apropiat de animatorii *Cercului Social*, și în mod special de Fauchet. La începutul lui 1793, acesta devenit episcop de Calvados a vrut să lanseze un nou jurnal cu titlul *Journal des deux amis*, de Claude Fauchet și J.F.Guérault. Dar J.F.Guérault refuzând în cele din urmă, poate de teamă, cum presupune H.Hatin, titlul publicației devine *Journal des Amis* (*Jurnalul prietenilor*). (Cf. H.Hatin, *Histoire de la Presse*, t.VI, Paris, 1860, pp. 406-409).

Opinia lui Hegel este clară: este zadarnic să încerci să restaurezi democrația ateniană în sec. al XIX-lea. Proprietatea triumfă. Oamenii timpului nostru se consacră interesului lor privat. Virtutea le rămâne prea străină pentru ca o republică să poată asigura unitatea statului care, de altfel acoperă în epoca noastră un prea mare imperiu și conține un prea mare număr de cetățeni pentru a putea să se asemene cu cetatea antică. Hegel nu crede în posibilitatea unei republici moderne.

Această condamnare teoretică nu se vede ea dezmințită de un fapt contemporan, respectiv existența Republicii Statelor Unite ale Americii? Hegel nu consimte să-i acorde vreo semnificație istorică. El situează Statele Unite în afara istoriei mondiale și nu vorbește despre ele decât în Introducerea la *Prelegerile sale*⁷¹.

El constată totuși că „noi găsim acolo exemplul persistent (*perennierend*) al unei constituții republicane”⁷². Este adevărat că această constituție, spre deosebire de prima Republică franceză, nu exclude în întregime „unitatea subiectivă”. Ca în monarhie, ea așează în fruntea Statului o personalitate, un președinte.

Dar mandatul prezidențial nu durează decât patru ani, și oricum acest paleativ n-ar fi suficient pentru a șterge prejudecățile lui Hegel contra Statelor Unite. El nu le recunoaște nici un merit veritabil. Chiar calitățile fragmentare pe care le recunoaște Statelor Unite ici și colo se întorc în final în dezavantajul lor și el le face să servească a ceea ce nu este, în ansamblu decât o amplă denigrare.

Or, se întâmplă ca *Minerva* după ce i s-a oferit un panegiric al Atenei, tabloul patriotismului republican în *Ziua Marathonului*, îi prezentase de asemenea un rechizitoriu contra Statelor Unite, descrierea unei republici abominabil depravate.

⁷¹Hegel, *Die Vernunft*, pp. 203-210.

⁷²*Ibidem*, p.206.

Într-adevăr, ea a publicat în iunie și decembrie 1796, *Scrisorile unui german în America*, unde se exprimau sub o formă concretă majoritatea reproșurilor teoretice pe care Hegel le face Statelor Unite.

În această scriere, autorul, von Bülow pleacă de la ideea atât de hegeliană, că republicanismul, spiritul republican, pot să părăsească o constituție republicană care subzistă încă într-o manieră formală. Există acolo presentimentul concepției „pozitivității” instituțiilor golite de spirit. Bülow utilizează expresii care se găsesc aproape textual sub pana lui Hegel: „O asemenea constituție este atunci în întregime asemănătoare unui corp fără suflet”⁷³. Și el constată acest fenomen în Statele Unite.

El insistă asupra faptului că populația Statelor Unite se compune din imigranți și din descendenți ai imigranților veniți din Europa⁷⁴. Hegel, la rândul său, atribuie acestui fapt o foarte mare importanță, căci îi servește să justifice excluderea Statelor Unite din istoria mondială; ele constituie o simplă excrescență, sau un apendice al Europei. El ajunge până la a le compara cu suburbiile industriale care se instalează alături de marile orașe⁷⁵. Ceea ce s-a produs acolo nu este decât „ecoul Lumii Vechi și expresia unei vitalități străine”⁷⁶. Ele nu sunt decât o „anexă” a Europei (*Ein Annexum*)⁷⁷.

Bülow își permitea să afirme că acești imigranți nord-

⁷³ *Minerva*, aprilie, 1796, pp. 88-89.

⁷⁴ *Ibidem*, p.97.

⁷⁵ Hegel, *Die Vernunft*, p.203.

⁷⁶ *Ibidem*, p.210.

⁷⁷ *Ibidem*, p.209.

americani erau, pentru majoritatea, nu tocmai stimabili⁷⁸. Hegel îi compară cu faliții care merg să caute în altă parte avere și el declară că „acest pământ a devenit și un refugiu (Zufluchtsort), în care s-a instalat întreg rebutul Europei” (*der Auswurf vom Europa*)⁷⁹.

Cu multă perspicacitate, Hegel observă avantajul care rezultă din acest fapt cel puțin într-un domeniu, cel al producției și al dezvoltării comerciale, și, în acest punct de vedere, el compară situația care se crează în Statele Unite cu cea pe care o cunosc unele orașe industriale și comerciale ale Europei:

„Procesul poate fi comparat cu cel pe care l-am văzut mai înainte în orașele Imperiului german. Acestea posedau numeroase privilegii comerciale și numeroși emigranți au fugit acolo, pentru a se stabili în împrejurimi și a se bucura de aceste drepturi cu ele. Astfel s-au ridicat Altona, lângă Hamburg, Offenbach, lângă Frankfurt, Fürt alături de Nuremberg, Carouge lângă Geneva. La fel cei care în țara lor eșuaseră și care în orașul de baștină, meseria lor nu mai avea căutare, care nu mai puteau apela cu demnitate la instituțiile sale, s-au stabilit în statele vecine; acolo, ei aveau toate avantajele, pe care le oferă un asemenea oraș, scutire de îngrădiri care apăsau asupra lor în vechile orașe și eliberarea de orice constrângere corporativă. Astfel, alături de orașele închise am văzut înălțându-se localități unde se practicau aceleași meserii, dar fără

⁷⁸Minerva, p.97.

⁷⁹Hegel, *Die Vernunft*, pp. 203-204.

constrângere. În același raport se zărește America de Nord față de Europa".

Hegel insistă îndelung asupra avantajelor economice ale unei asemenea eliberări prin emigrație. Statele Americii de Sud n-au beneficiat de aceasta, pentru că ele n-au fost colonizate (*kolonisiert*), adică populate de către europeni. Din contră, în America de Nord, o nouă populație s-a substituit celei vechi fiindcă ea găsea beneficii în a emigra:

„Numeroși englezi s-au stabilit acolo, fiindcă acolo au fost suprimate sarcinile și impozitele care apăsau asupra comerțului și industriei în Europa. Ei aduc toate avantajele civilizației și sunt în măsură să-și exercite dibăciile nestingheriți (*ohne gêne*)... De fapt, această emigrare oferă numeroase avantaje, fiindcă emigranții scapă de multe din lucrurile care în patria lor i-ar fi stingherit, aducând cu ei comoara conștiinței de sine și a naturii umane europene, fără poverile lor”⁸⁰.

Emigranții, activi și industriali, se expatriază pentru a scăpa de obstacolele unei legislații și a unei tradiții ancestrale. Se știe că Marx a prezentat destinul Statelor Unite într-o manieră destul de asemănătoare:

„Dezvoltarea merge foarte repede în țări care, ca America de Nord, pornesc de la început într-o epocă istorică mai dezvoltată. Astfel de țări nu au alte premise naturale în afară de indivizii care se stabilesc acolo siliți de formele de relații din vechile țări, forme care nu corespund necesităților lor. Ele încep deci cu indivizii cei mai avansați din vechile țări și deci formele de relații cele mai dezvoltate corespunzătoare acestor indivizi, încă înainte ca aceste forme de relații să se fi

⁸⁰Hegel, *Die Vernunft*, pp. 203-204.

putut impune în vechile țări. Este cazul tuturor coloniilor, în măsura în care nu sunt simple baze militare sau comerciale⁸¹.

La aceste constatări, Marx adaugă afirmația că „exemplul cel mai desăvârșit al Statului modern, este America de Nord”⁸². Hegel ajungea la o concluzie exact contrară. Asta n-ar avea cum să ne uimească dacă ne-am aminti că pentru el — și este principalul reproș pe care Marx i-l face — Statul este independent de „societatea civilă”, adică de viața economică.

Marx vede o corespondență între viața economică cea mai modernă, cea mai eliberată de obstacolele trecutului, și Statul în care ea înflorește. Din contră, Hegel consideră un Stat rău tocmai cel în care domnește „societatea civilă”, viața economică; prosperitatea materială a americanilor este însoțită de o gravă slăbire a vieții lor politice. Sau mai degrabă ei nu au o veritabilă viață politică, independentă de viața economică și superioară ei.

Bülow o dezaprobase îndelung: americanii nu au ca ideal, decât dolarul, și ei îl plasează mai presus de toate⁸³. Ei nu vizează decât interesul lor personal, și în consecință, în Statele Unite, individul considerându-se el însuși totul, nu se consideră ca o parte a Totului⁸⁴. Pentru americani, „interesul privat este principiul dominant al Republicii” și, așa cum

⁸¹Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlin, 1953, p.73 (*Ideologia germană*, trad. rom., București, 1956, p.73).

⁸²*Ibidem*, p.62.

⁸³*Minerva*, aprilie, 1796, p.97.

⁸⁴*Ibidem*, p.96.

Bülow notează el însuși: „Ei sunt antipozii lui Montesquieu”⁸⁵.

Nu s-ar crede că citim din Hegel? Se știe că asemenea concepții i-au plăcut întotdeauna. Dar, când se ivește momentul el le aplică Statelor Unite:

„Substanța ansamblului social o constituiau trebuințele, liniștea, justiția, siguranța și libertatea, precum și un anumit mod de existență colectivă bazat pe atomii reprezentați de indivizi, astfel încât Statul era numai ceva exterior, destinat să apere proprietatea”⁸⁶.

Hegel a judecat mereu defavorabil un Stat care ar fi determinat direct de „societatea civilă”, s-ar baza pe ea, n-ar viza decât apărarea persoanelor și interesele lor. El nici măcar nu s-a gândit că un asemenea Stat ar fi viabil. Vedea în acel Stat un fel de paradox. Nu te poți devota sau sacrifica pentru un Stat căruia nu-i aparții decât prin interes, opinie pe care el o expunea deja în tinerețe. Evocând exemplul cetățenilor care cedează orașul lor fără luptă cu dușmanul, el scria: „Și de ce ar fi vrut ei să moară luptându-se? Apărarea orașului nu putea să-l intereseze pe fiecare decât pentru conservarea proprietății sale și a satisfacției pe care i-o dădea această proprietate; dacă el s-ar fi expus pericolului de a muri luptând, el ar fi făcut acolo ceva ridicol; căci mijlocul, moartea, ar fi suprimat imediat scopul: proprietatea și satisfacția”⁸⁷.

El nu poate să aibă astfel patriotism, dacă patria se reduce la un fel de societate de asigurare a interesului individual:

„Este contradictoriu să-și apere

⁸⁵Minerva, decembrie, 1796, p.390.

⁸⁶Hegel, *Die Vernunft*, p.205.

⁸⁷Nohl, pp. 229-230.

existența și proprietatea punând în joc însăși această existență. Nu există decât realități eterogene care să poată fi sacrificate unele pentru altele⁸⁸.

Hegel presupune că Statul veritabil se situează în afara societății civile și deasupra ei, în vreme ce Marx îl sprijină direct pe ea. Pentru unul, Statele Unite furnizează exemplul însuși al unui Stat fals, pentru celălalt reprezintă modelul Statului burghez. Dar această diferență fundamentală de interpretare nu împiedică acordul asupra unui fapt, pe care Marx îl exprimă astfel:

„Exemplul cel mai desăvârșit de stat modern este America de Nord. Autorii francezi, englezi și americani contemporani se pronunță toți în sensul că statul există numai de dragul proprietății private, astfel că acest lucru a trecut și în conștiința comună⁸⁹.”

Hegel critică vehement această stare de lucruri. O consideră depășită în Europa și vede în ea un fel de corupție a Statului. El poate găsi în *Scrisorile* lui Bülow o justificare prin fapte a tuturor criticilor speculative pe care le îndreaptă contra posibilității republicii într-un stat modern.

Bülow nu menajează pe cetățenii americani; reproșurile pe care le îndreaptă asupra lor sunt nenumărate, dure, injurioase. Libertatea, pentru ei nu constă decât în a putea să-și dirijeze afacerile fără scrupule și chiar pe cheltuiala Statului. Ei nu sacrifică nimic pentru binele public, pentru Stat pe care se străduiesc să-l înșele atât cât pot⁹⁰. Hegel arată cum într-un mod asemănător, caracterul

⁸⁸*Ibidem*, p.253.

⁸⁹Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, p.62 (trad. rom., p.62).

⁹⁰*Minerva*, decembrie, 1796, p.386.

fundamental al Statelor Unite „constă în orientarea individului spre achiziție și profit, în preponderența interesului particular, care nu se adresează colectivității decât pentru a obține propria sa satisfacție”⁹¹.

Astfel, după Bülow, americanii se codesc să plătească impozitele⁹². Hegel crede și el că „acolo sunt complet suprimate poverile și impozitele care apasă în Europa asupra negozului și industriei”⁹³. Din tinerețea sa, el vedea în refuzul impozitului indicele degradării simțului civic și originea dependenței politice⁹⁴, astfel judecă el această particularitate a americanilor cu tot atâta severitate ca și Bülow.

Dacă ei nu se rețin să înșele chiar Statul, fără îndoială că ezită și mai puțin să-i jecmănească pe particulari, Bülow spune acest lucru în mod foarte dur: „Americani șmecheresc (*filoutiren*)” și Archenholtz adaugă aici o notă care va apărea marcată de umor negru, atunci când vom reaminti unele evenimente din viața lui Bülow: „Expresia este puțin cam dură. Dar pentru că o afirmă autorul, trebuie să fie în măsură să o dovedească”⁹⁵. Mai departe Bülow utilizează o aliterație franceză pentru a sublinia o formulă: „Américains, Américoquins”⁹⁶.

El adună exemplele de fraude, de excrocherii, de

⁹¹Hegel, *Die Vernunft*, p.206.

⁹²*Minerva*, p.390.

⁹³Hegel, *Die Vernunft*, p.204.

⁹⁴A se vedea mai sus, pp.199-201.

⁹⁵*Minerva*, p.386.

⁹⁶*Ibidem*, p.413. Joc de cuvinte: Americani, Amerișnapani.

speculație, de corupție a justiției și a presei⁹⁷. Aceste acuzații își găsesc ecoul în cursul lui Hegel care recunoaște că în Statele Unite „există de altfel o situație juridică, un drept formal” dar precizează imediat că „această legalitate este fără onestitate (*Rechtlichkeit ohne Rechtschaffenheit*)” și că „comercianții americani au proasta reputație de a înșela sub protecția legii”⁹⁸.

Această vădită exagerare în denunțarea necinstei comerciale propriie americanilor, la cei doi autori ai noștri, ne face să credem într-o interdependență a aprecierilor lor. Hegel pare că s-a lăsat impresionat de o caricatură a vieții americane care-i confirma atât de bine propriile sale prejudecăți.

Cât despre părerea preconcepută a autorului *Scrisorilor unui german în America* e ușor de înțeles. Baronul *Dietrich von Bülow*, unul dintre frații celebrului general-conte Bülow-Dennewitz care avea să se remarce în războaiele contra lui Napoleon, îmbrățișase mai întâi cariera militară, după tradiția familială. Dar el părăsise rapid armata pentru a se consacra studiului lui J.J.Rousseau, al lui Polybius și al teoreticianului francez Folard. A căutat după aceea să se înroleze în armata austriacă, apoi să formeze o trupă de teatru. A întâmpinat refuzuri și interdicții, și după eșecul acestor diverse tentative, a efectuat în 1792 o primă călătorie în Statele Unite.

Fără îndoială nu încercase atunci o atât de mare nemulțumire de ceea ce găsisese acolo, pentru că după un scurt sejur în Prusia, s-a decis să facă o a doua călătorie, în 1795, de această dată, cu intenția de a se îmbogăți acolo. Asociat cu unul dintre frații săi, el a imbarcat pentru Statele Unite o întreagă încărcătură de sticlărie cu speranța de a le comercializa acolo la un preț bun. Din nefericire pentru ei, cei doi frați, cum o spune biograful lui Bülow, „au acordat multe

⁹⁷*Ibidem*, pp. 386-388, 414-423.

⁹⁸Hegel, *Die Vernunft*, p.206.

credite și n-au fost rambursate, astfel încât și-au pierdut averea"⁹⁹.

Astfel se explică artagul lui Bülow contra comercianților americani. El a fost cu siguranță victimă a necinstei lor dar și, poate, a propriei sale lipse de experiență comercială. El a îmbogățit pe cei de pe urma cărora spera să se îmbogățească.

Revenit în Prusia, Bülow a devenit foarte celebru, din cauza vieții sale aventuroase și a scrierilor sale. Renunțând la speculație, el se va dedica de acum înainte unei activități literare în care *Scrisorile* sunt unul dintre roadele sale. El și-a făcut mai ales o mare reputație în domeniul teoriei militare. Operele sale au cunoscut succesul și au exercitat o mare influență. I se recunoaște meritul de a fi stabilit primul o distincție clară între strategie și tactică.

În timpul Imperiului, Bülow a devenit ca și Hegel un partizan al lui Napoleon. Considerat din cauza asta ca un trădător, el a fost încarcerat la citadela din Colberg, apoi deportat. În cursul acestei deportări, a murit în 1808, probabil în cursul unui scandal între deținuți.

Prietenul lui Hegel la Berlin, Varnhagen von Ense cunoștea bine personalitatea lui Dietrich von Bülow pe care a evocat-o atunci când a scris biografia fratelui său, generalul Bülow, conte de Dennewitz. Dar Hegel putea să fi primit informații despre el din alte surse și anterior. În orice caz, el îi găsisese *Scrisorile* în *Minerva*.

Ele nu critică numai mentalitatea comercială și absența simțului civic al americanilor, ci atacă năravul beției, sălbăticia lor incultură, ignoranța în privința artelor, muzicii etc.

Hegel nu urmează întotdeauna strict opinia lui Bülow. Acceptă în ansamblu raționamentul său defavorabil asupra valorii militare a americanilor, dar adaugă la aceasta câteva

⁹⁹ *Allgemeine Deutsche Biographie*, t.III, p.515.

nuanțe atenuante¹⁰⁰.

Remarcă și el extremul lor individualism și ambiguitatea atitudinii lor în domeniul religios¹⁰¹. În același timp, el încearcă să dea o explicație istorică situației religioase în America, atunci când Bülow se lasă cuprins de ceea ce s-ar putea numi pornire violentă dogmatică contra americanilor: „Ei fură șase zile și a șaptea se roagă”¹⁰². Protestantismul lui Hegel sanctifică și activitățile vieții cotidiene; negoțul este de asemenea un fel de cult.

Cu toate acestea, nu putea să nu stabilim o apropiere între formula lui Bülow, pe care tocmai am citat-o, și un text al tânărului Hegel. În *Pozitivitatea creștinismului*, Hegel reproșează religiei creștine de a vrea să-i constrângă pe credincioși să încerce anumite sentimente, chiar dacă tocmai sentimentele nu i se păreau că ascultă de vreo poruncă. Puși în fața unei sarcini imposibile, credincioșii nu pot să se amăgească ei înșiși cu iluzii (*Selbstbetrung*). În aceste condiții, adaugă Hegel „în modul de viață (*im Handel und Wandel*), omul este ceea ce este în mod obișnuit, dar duminica, sau printre frații săi, sau în fața cărții de rugăciune, el este cu totul altul”. Și comentează astfel:

„Este adesea exagerat de sever să acuzi de ipocrizie veritabilă un asemenea caracter”¹⁰³.

Similitudinea formulelor lui Bülow și ale lui Hegel este frapantă. Cel de-al doilea examina opinia primului începând din această perioadă, și îi răspundea deja?

¹⁰⁰Hegel, *Die Vernunft*, pp. 207-208.

¹⁰¹*Ibidem*, pp. 206-207.

¹⁰²*Minerva*, decembrie, 1796, p.420.

¹⁰³*Nohl*, pp. 209-210.

Cronologia în mod obișnuit admisă pentru scrierile din tinerețe ale lui Hegel pare să excludă această eventualitate. Se consideră în general că *Pozitivitatea* a fost redactată, în principal, din noiembrie 1795 până în 1796¹⁰⁴.

Or dacă apariția *Scrisorilor* lui Bülow începe chiar în aprilie 1796, cea care conține formula la care ne referim nu se găsește în *Minerva* decât în numărul din decembrie 1796.

Dar e bine să remarcăm că indicațiile cronologice asupra scrierilor tânărului Hegel rămân aproximative. Nohl însuși, spune că Hegel a adăugat ulterior suplimente primul lui manus-

¹⁰⁴Nohl, p. 139 și 403.

¹⁰⁵Nohl, p.139.

¹⁰⁶*Allgemeine Deutsche Biographie*, III, p.515

¹⁰⁷*Privire asupra doctrinei noii biserici creștine sau swedenborgianismul*, operă postumă a lui H.von Bülow, „Filadelfia“, 1809.

¹⁰⁸Brissot publicase și el „la Filadelfia“ (Paris) în 1779-1780, al său *Testament politic al Angliei*. În plus, el dăduse uneia dintre lucrările sale titlul *Un Filadelf la Geneva* (Geneva, 1783). Să notăm că orașul american Filadelfia a jucat un rol important în istoria Francmasoneriei.

Scrisorile lui Bülow veneau să adâncească în spiritul lui Hegel coavingerile deja întărite de *Ziua Marathonului*.

Republica nu poate să trăiască decât prin virtute. Atunci când virtutea se corupe spiritul republican evadează și se instituie despotismul, spunea Bülow¹⁰⁹. Nu se va vedea într-un stat modern, o mulțime inteligentă și eroică, entuziasmată de discursurile conducătorilor ei, cum o făcea adunarea poporului, la Atena, în piața publică. Influența proprietății private asupra omului secolului al XIX-lea interzice, după Hegel, o asemenea întoarcere. Bülow dovedea acest lucru, când era vorba de americani:

„Nu există decât interesul privat care să poată să-i înfierbânte (*erhitzen*) pe acei republicani, până la un înalt grad”¹¹⁰.

În câmpia de la Marathon, republicanii greci îi prigoneau pe slujitorii „despotismului oriental”. Dar un alt despotism se pregătea deja să-i strivească și pe ei: despotismul banului. Războinicii din toate timpurile și de toate națiile se înfruntă, negustorii se fură unii pe alții, activitatea creatoare și distrugătoare a oamenilor cucerește lumea. Revoluția franceză n-a putut face să renască decât pentru un moment ardoarea democrației grecești.

¹⁰⁹ *Minerva*, decembrie, 1796, p.385.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.409. — Despre „ardoarea” sau „înflăcărarea” pe care le reclamă viața publică republicană autentică, în viziunea lui Hegel, a se vedea mai sus, pp.231-234.

PARTEA A III-A

A L I A N Ţ E

CAPITOLUL I

ELEUSIS

Hegel a trăit în Elveția timp de trei ani, din 1793 până în 1796. În această țară el a fost preceptor al copiilor căpitanului von Steiger. Acesta abandonase viața militară și trăia cea mai mare parte a timpului ca nobil la țară, pe domeniul său din Tschugg, aproape de Erlach.

Casa Steiger este construită pe coasta colinei Jolimont, cu fațada spre un peisaj de munți cu pante ușoare, care-o despart de câmpia destul de largă ce se întinde între lacul Bienne și Neuchâtel.

În acest loc, în august 1796, cu puțin timp înainte de a părăsi Elveția, Hegel a compus un poem, dedicat prietenului său Hölderlin, care încerca să-i procure un post de preceptor la Frankfurt. Hegel voia să-i mărturisească recunoștința sa și prietenia prin această operă pe care a intitulat-o *Eleusis*. Dar poate poemul viza în același timp alte scopuri. Nu trebuia ca acesta să însoțească o scrisoare „ostensibilă”, pe care Hegel o trimitea lui Hölderlin, spre a o citi viitorul său „șef”, negustorul Gogel?

O COTITURĂ

Poemul este cunoscut de public din 1834, dată la care Rosenkranz l-a publicat în *Almanahul literar-istoric de*

Prusia¹. În 1929, Haering a avut șansa de a regăsi manuscrisul în biblioteca Universității din Tübingen. El a plasat o fotocopie a primei foi la începutul lucrării sale despre Hegel.

Acest manuscris al lui Hegel nu este decât o ciornă. Fotocopia arată ștersături care dovedesc suficient starea sa de neisprăvire. Ce loc ocupa această ciornă în procesul de creație pe care Hegel îl avea în vedere? Câteva versuri sunt radiate, după opinia lui Haering, chiar de mâna lui Hegel. Expresii ambigui, dificultăți, neglijența în punctuație trădează indecizia autorului și caracterul provizoriu al rezultatului la care ajunge. Este vorba de o schiță, care, în această stare, nu poate fi nici publicată, nici trimisă unui corespondent. Și totuși, formule frapante, întorsătura fericită a unor pasaje, o organizare vizibilă a ideilor în cadrul fiecărei teme de gândire, dovedesc o elaborare deja avansată. Nici prim impuls, nici construcție terminată, manuscrisul ni se pare că reprezintă o primă repriză de note și de schițe preliminară. Câteva corecturi, câteva remanieri, ar fi fost de ajuns să-l transforme într-un poem veritabil, sau cel puțin prezentabil.

A efectuat Hegel retușurile indispensabile? A terminat oare poemul? L-a adresat apoi lui Hölderlin, sau altui destinatar? Iar acesta, în acest caz, nu l-ar fi considerat demn de a fi transmis posterității? Nu posedăm nici o dovadă sigură și nu putem să răspundem la aceste întrebări. Să ne mulțumim cu textul așa cum ni se înfățișează, imperfect și uneori stângaci, dar bogat în idei diverse și fecunde. Fără îndoială că această ciornă dădea o anumită satisfacție autorului său, fiindcă a păstrat-o, nu a distrus-o, și fiindcă — în urma câtor aventuri? — manuscrisul a ajuns în cele din urmă la Tübingen, oraș în care Hegel și Hölderlin, în timpul *Eleusis*-ului își

¹Karl Rosenkranz, *Aus Hegel Leben, Literaturhistorisches Taschenbuch von Prutz*, 1843, nr.1, p.89.

promiteau să nu mai revină niciodată?²

Cititorii poemului *Eleusis* nu găsesc deloc în această lucrare ceva cu care să-și potolească setea de poezie. Textul prezintă un interes aproape exclusiv documentar și filosofic. Credem că el ne permite să precizăm detaliile biografiei intelectuale a filosofului, să sesizăm mai bine unele dintre ideile scumpe tânărului Hegel, să întrezărim preocupările sale de moment și să stabilim o legătură între ele și mediul afectiv, cultural și social în care trăia.

Or, ni se pare că din acest punct de vedere studiul acestui bine cunoscut poem n-a fost încă făcut cu destulă minuțiozitate. El se poate interpreta într-o altă manieră decât cea a precedentilor săi comentatori. În el aproape totul este greu de înțeles, mai ales semnificația de ansamblu. Chiar și înțelegerea literală prezintă dificultăți.

Avem de-a face cu o operă serioasă, fapt care ne interzice să nu acordăm atenție decât câtorva versuri desprinse din context, cum s-a procedat totuși frecvent.

Eleusis merită efortul explicației. În afară de câteva rare tentative ulterioare³, Hegel nu va mai scrie decât versuri de circumstanță, ca răspuns la urări aniversare, sau pentru a-i face un compliment unei doamne, fără însă a se pretinde poet. În timpul logodnei sale, el va găsi de cuviință să compună laborios câteva poeme pentru Marie Tucher. Poezie convențională, resemnată în propria sa mediocritate.

Nu se putea dedica lui Hölderlin o operă de un nivel atât de scăzut. *Eleusis* reprezintă prima mare încercare poetică a lui Hegel, într-un domeniu în care el nu și-a conștientizat limitele, dar își va da repede seama de inaptitudinea sa, poate chiar din cauza neajunsurilor poemului *Eleusis*. După alte două sau trei încercări de mai mică importanță, va renunța la

²*Briefe*, I, pp. 41-42.

³Cf. *Dokumente*, pp. 384-385; *Mondscheinbad*, *Frühling* etc.

creația poetică.

Dar atunci când compune *Eleusis*, Hegel are 26 de ani și dă în vileag în aceste versuri toată sinceritatea și toată fervoarea tinereții. Nimic deosebit, pentru această vârstă, ca un poem în care el își dezvăluie viața sa adevărată, mai ales dacă se adresează prietenului cel mai sensibil, cel mai delicat, cel mai afectuos.

Hegel recunoaște în Hölderlin această ființă de excepție, atins de aripa geniului, pe care cruzimea vremurilor îl va lovi curând iremediabil, și a cărui operă juvenilă va ajunge sub ochii lui la o splendidă și tragică grandoare. Hölderlin! Acest suflet nobil și pretențios, al cărui farmec l-a influențat pe Hegel, și pe care, l-a marcat profund, s-ar mulțumi cu câteva versuri ușoare și ne semnificative? Hegel se adresează unui spirit pe care-l recunoaște ca atare, și de care se știe recunoscut. El presimte ceea ce va fi Hölderlin, pe care Schiller îl încurajează și căruia îi publică primele fragmente⁴. El scrie poemul său pentru un om care, fără compromisuri și fără rezerve — fără menajamente —, s-a hotărât să trăiască în sublim. El se străduiește, de asemenea, să urce la această înălțime și va ajunge repede în lucrările sale filosofice.

Dar aici se luptă cu o formă poetică ce nu i se supune spontan. Este o luptă inegală. El este făcut pentru alte bătălii ale gândirii. În ciuda acestui fapt, amoișosul său proiect îl încurajează, îi permite succese parțiale. În poemul său se întâlnesc câteva frumoase pasaje, dar mai ales o proclamație filosofică și sentimentală, o veritabilă profesiune de credință.

Este vorba de un mesaj. Circumstanțele sunt remarcabile. După un lung sejur în Elveția, Hegel va pleca spre o viață nouă, intens așteptată. Datorită demersurilor amicale ale lui Hölderlin și Sinclair, el speră să se poată

⁴Într-o scrisoare către Hegel (*Briefe*, I, p.19), Hölderlin anunță el însuși această publicare.

instala repede la Frankfurt. Hölderlin după cum i-a mărturisit, la rândul său, nutrește mari speranțe privind apropiata sosire a filosofului. Hegel simte că trăiește un moment decisiv al existenței sale și, alături de Hölderlin, se îndreaptă plin de încredere spre acest viitor pe care-l datorează prieteniei, și pentru care, el ia supremul angajament de a nu decădea spiritual, orice s-ar întâmpla.

Dealtfel, aceste nobile intenții nu privează poemul de posibilitatea de a servi unor scopuri imediate și mai practice. Dar în *Eleusis* credem că putem distinge intențiile principale ale lui Hegel în această cotitură a vieții sale. El îi încredințează lui Hölderlin ideile la care ține cel mai mult, la care presupune că și prietenul său ține tot atât de mult ca și el. El se prezintă așa cum vrea să fie, celui care este așa cum vrea el. Și poemul cheamă explicit la această comuniune în fervoare și voință.

JEAN JACQUES

Acest ideal de viață și de gândire, pe care Hegel și-l propune, este rodul întregii sale tinereți, un rod copt îndelung. Hegel dorește fără îndoială să dezvăluie prietenului său imaginea unui viitor. Istoricul, regăsind aceste proiecte, descoperă în ele bilanțul unui trecut. În proclamațiile, indignările, exaltările tânărului filosof, aproape totul relevă viața temporală a spiritului, adăpându-se din izvoare, apoi revărsându-se în istorie. Nimic nu este acolo în mod legitim separabil de loc, de timp, de viața spirituală universală a acestui timp, de viața sa materială, ca și de viața acestui om. El însuși simte foarte clar acest lucru, și în primul rând el însuși se delimitează, delimitând astfel o întreagă lume. Poemul începe prin indicarea unei date și a unui nume, prin descrierea unei priveliști.

ELEUSIS

Lui Hölderlin

August, 1796.

„În jur, și-n mine-i pace. Neostoita grijă
a oamenilor agitați; ei îmi dau libertate
și răgaz, grație ție, eliberatoarea mea.
O, noapte! de un alb voalat de negură,
luna înconjură marginile abia bănuite
ale colinelor îndepărtate. Alături, conturul clar
al lacului strălucește prietenos.

Amintirea îndepărtează zgomotele fastidioase ale zilei,
ca și cum ani s-ar întinde între acest trecut și prezent.”

Acest început al poemului, aceste cuvinte, acest ton, aceste gânduri conturează, definesc o stare de spirit. Și nu este suficient să vizitezi Tschugg pentru a-l elucida? Chiar de la intrarea în casa Steiger se zăresc într-adevăr colinele, versantele de deal și se poate ușor imagina negura nopții care tocmai șterse contururile.

Dar aceste coline, aceste vâlcele ușor alungite, aceste neguri, au fost cântate, înaintea lui Hegel, de altcineva. Acest lac ce se deschide larg în spatele versantului dealului Jolimont este lacul Bienne, lacul lui Jean Jacques Rousseau. Chiar din camera în care scrie, Hegel zărește fără îndoială marginea extremă a insulei Saint-Pierre. Acolo a trăit hoinarul singuratic, acolo a fost fericit, dar în curând a fost alungat. Întreaga Elveție îl cunoaște pe acest genevez care a scandalizat-o și a sedus-o. N-a fost el profesor de muzică, în tinerețe sa, lângă Erlach, mai întâi la Lausanne, apoi la Neuchâtel, înainte de a se duce să caute avere și glorie în Franța? Dar el a trebuit să părăsească și această țară, în care călăul ardea cartea sa *Contractul social*, și să revină în Elveția natală, căutând mai întâi la marginea lacului Neuchâtel, din spatele casei Steiger, la Yverdon, la vreo 40 de kilometri de Tschugg.

Precar refugiu! A trebuit să fugă din nou, până la Motiers, în Val de Travers. Acolo, țărani revoltați au spart

geamurile casei sale. O nouă plecare. După ce din refugiu în refugiu a străbătut întreaga regiune, de această dată Rousseau a venit să se stabilească în insula Saint-Pierre, adică sub ochii locuitorilor din Tschugg. Dar acolo n-a găsit liniștea pe care o căuta. Excelențele lor din Berna, suverane în insula Saint-Pierre, n-au tolerat stabilirea proscrisului în acest loc pustiu și l-au izgonit. Atunci a luat drumul Angliei, la invitația lui Hume.

Treizeci de ani s-au scurs de la sejurul lui Rousseau în insula Saint-Pierre, dar în momentul în care Hegel scrie *Eleusis* amintirea acestui mare persecutat obsedează acest colț de Elveție. Insula și lacul au devenit locuri de pelerinaj în care se revarsă nenumărați admiratori ai lui Rousseau. Într-o șubredă ambarcațiune⁵ — folosirea ei trezește din nou amintirea maestrului — ei ajung la insulă pentru a vizita casa în care fusese amical primit, camera în care locuise, prundișurile unde visase — și pentru a regăsi acea tihnă, acea libertate în natură, acea liniște, acele plimbări, adesea nocturne, care îl încântaseră.

Hegel, de timpuriu admirator al lui Rousseau, i-a păstrat totdeauna o vie afecțiune. Mult mai târziu, aproape de sfârșitul vieții sale, în 1827, el va profita de sejurul său la Paris pentru a efectua, ca atâția alții pe care i-a cunoscut, ca atâția alții pe care i-a iubit, pelerinajul la Montmorency⁶. Cum ar fi putut, tânăr încă, locuind la Tschugg, să reziste tendinței de a vizita el însuși insula Saint-Pierre, foarte apropiată, unde Rousseau nădăjduise o clipă să-și sfârșească zilele?

Atunci când scrie *Elesius*, zărind în noapte lacul Biemme, el nu se putea să nu se gândească la Rousseau, cu-atât mai mult cu cât se adresează lui Hölderlin, și cu cât poetul

⁵Ea este acum așezată pe pământ, ca urmare a unei scăderi a nivelului apelor.

⁶*Briefe*, III, p.191.

avea pentru Rousseau un veritabil cult⁷. Prin această devoțiune, Hölderlin nu se distingea nicidecum de alte spirite tinere ale acestui timp. Stäudlin, prietenul lui Hölderlin și Hegel, mersese și el să se reculeagă la mormântul lui Rousseau. În Colegiul din Tübingen „circulau treizeci de exemplare ale lui Rousseau”⁸. Hegel citise deja, la Stuttgart, în timpul anilor de studiu la *Stift*, majoritatea operelor lui Jean-Jacques și putea cu ușurință să-și reîmprospăteze amintirea pe care le-o păstrase, fiindcă regăsea la loc de frunte în biblioteca „șefului” său, căpitanul Steiger, opere precum *Discursul asupra inegalității*, *Emil*, *Contractul social*, dar și *Confesiuni*, urmate de *Visările unui hoinar singuratic*, în ediția apărută la Lausanne în 1782⁹.

Nu este deci surprinzător că Hegel, la începutul poemului *Elesius*, se abandonează un moment gândurilor unui visător singuratic, iar spiritul său se pierde-n natură¹⁰. Solitudinea și liniștea pe care Rousseau le dobânda prin depărtare spațială, lui Hegel îi parveneau din îndepărtarea temporală, din ceasul târziu în care ceilalți oameni sunt cufundați în somn.

Rousseau găsisese pacea și liniștea pe malurile lacului Bienne.

„Acele ținuturi sunt atât de atrăgătoare pentru contemplativii singuratici, căroră le place să se îmbete pendele de farmecul naturii și să se reculeagă într-o liniște netulburată de nici un zgomot decât de țipetele vulturilor, de

⁷P.Betraux, *Hölderlin, essai de biographie intérieure*, Paris, 1936, p.48.

⁸*Ibidem*, p.42, n.1.

⁹Lista parțială din biblioteca din Tschugg se găsește în: Strahm, *Aus Hegels Berner Zeit (Archiv für Geschichte der Philosophie, t.XLI, fasc.3, 1932, pp. 514-532.)*

¹⁰O tendință mai accentuată spre hoinăreală i se reproșase în timpul studiilor sale de la *Stift*.

ciripitul păsărilor și de vuietul torentelor care se reped la vale"¹¹.

Aici a început destinul unui faimos cuvânt:

„Malurile lacului Bienne sunt mai sălbatice și mai romantice decât cele ale lacului Geneva...”¹²

Nu se regăsesc, în primele versuri ale poemului *Elesius*, prezentate, ce-i drept, destul de sec, toate temele dragi romantismului timpuriu? Singurătatea, natura, liniștea, dezgustul de soceitate, negura, luna, lacul, amintirea nostalgiei! Hegel poate să le confrunte, în gândirea sa, cu expresiile apropiate pe care le folosesc Goethe în *Suferințele tânărului Werter* și Hölderlin, în *Hyperion*.

Ce romantic dezgust față de relațiile umane! Rousseau rupând-o cu oamenii, își promite în *Prima plimbare* să nu caute decât în el însuși „alinare, speranță și pace”. Hegel opune dezagreabilei societăți a oamenilor, pe care o ignoră, refugiul în natură. În aceste versuri descoperim cu atât mai clar influența directă a lui Rousseau, cu cât ele nu exprimă o atitudine foarte spontană a lui Hegel, nici foarte profundă, nici foarte durabilă. Doar circumstanțele accidentale i-o sugerează, respectiv cvasiprezența lui Jean-Jacques în aceste locuri. Dar nu aceasta este direcția în care-l urmează pe Rousseau cu cea mai mare bucurie. Lui Hegel nu-i place foarte mult nici izolarea, nici simpla natură. Hölderlin care resimte mai mult nevoia de liniște și de singurătate îi scrie în 1794: „Ție îți place mult să ai zgomot în jurul tău”¹³.

Mai târziu, într-o scrisoare către N.Endel, Hegel va recunoaște cât de greu i-a venit să renunțe la viața citadină

¹¹ *Réveries du promeneur solitaire*, Cinquième promenade (trad. rom. Mihai Șora, *Visările unui hoinar singuratic*, E.P.L.U., 1968, p.80.)

¹² *Ibidem*.

¹³ *Briefe*, I, p.16.

ceastă
spirite
lin și
al lui
ci de
rt,

eputul
unui

acului

pentru
te pe-
liniște
lor, de

5, p.48.

us Hegels
514-532.)

in timpul

pentru a se stabili la țară. Gândindu-se, desigur, la Tschugg, el i se va destăinui:

„Trebuie să vă mărturisescă că mi-a trebuit câtva timp ca să mă purific de zgura pe care o amestecă în ființa noastră societatea, viața citadină, setea de distracție care provine din ea, ca și de nostalgia a toate acestea, pe care plictiseala o exprimă. De la Frankfurt, acum, amintirea mă poartă mereu la acele zile pe care le-am trăit la țară și după cum acolo mă împăcam întotdeauna cu mine însumi și cu oamenii în brațele naturii, la fel aici mă refugiez adesea lângă această mamă bună, ca să mă despart lângă ea din nou de oameni, cu care trăiesc în pace, să mă apăr, sub ocrotirea ei de influențele lor, să fac să dispară legătura cu ei”¹⁴.

Într-o altă scrisoare, își va exprimi invidia față de Nanette Endel, pentru că ea are norocul de a trăi în mod plăcut la țară. Dar nu face aceasta mai degrabă pentru a o consola în exilul său, de ceea ce el consideră un mod dezagreabil de existență?

ALIANȚA (DER BUND)

Descrierii și elogiului solitudinii în natură îi succede evocarea lui Hölderlin și a călduroasei sale prietenii. Când noaptea a domolit zgomotul zilei, atunci Hegel se poate gândi la prietenul său:

„Chipul tău, iubite prieten, îmi apare,
iar trecutele zile fericite acum pălesc, cedând curând
locul
mai dulcei nădejdi a revederii;
deja se-arată ochilor mei febrila și-ndelung râvnita
scenă a îmbrățișerii; apoi tainice întrebări
și căutarea secret-reciprocă

¹⁴*Briefe*, I, p.53.

a tot ce-n acest răstimp s-a schimbat la prieten,
în cugetul și-n felul de a fi, — în sfârșit, bucuria
certitudinii
de-a găsi și mai trainică, mai coaptă alianța,
alianța pe care nici un jurământ n-a întărit-o, fondată
în scopul
de a nu trăi decât pentru liberul adevăr,
de a nu încheia nicicând, nicicând pace
cu dogma care oprimă gândirea și simțirea.“

Prietenia lui Hegel răspunde cu încredere delicateții
lui Hölderlin. Ea se exprimă frecvent în scrisorile pe care
filosoful în această perioadă la trimite poetului, iar poetul, la
rândul său i-o oferă, dar mai delicat, mai sentimental. Această
prietenie a luat naștere la *Stift*. Ea se întemeiază, desigur, pe
calitatea excepțională a celor doi tineri și pe afinități de
caracter și de temperament. Sau mai degrabă, ea se bazează,
din acest punct de vedere pe un fel de complementaritate, pe
care dealtfel Hölderlin o resimțea din plin. Suflet sensibil,
prea ușor impresionabil, totdeauna neliniștit și bulversat, el
găsise refugiul în Hegel, într-un spirit mai așezat, în aparență
„un om cu mintea limpede“. Atunci când îl ajută pe Hegel să
găsească o slujbă la Frankfurt, nu uită să amintească ce
amical ajutor așteaptă de la filosof.

„Aș dori deseori ca tu să fii aproape de mine. Tu ai
fost atât de des îngerul meu păzitor. Îți datorez mult. Nu simt
acest lucru atât de profund, decât de la despărțirea noastră. Aș
vrea să aflu încă multe lucruri despre tine și din când în când
să-ți comunic ceva despre mine“¹⁵.

La rândul său, Hegel întâlnește în Hölderlin o
întruchipare a geniului poetic, iar această exaltare lirică,
această prospețime a sentimentului lui îi cam lipsesc. Cine,
deci, ar fi putut să rivalizeze în frumusețe, în noblete a
sufletului, în farmec personal, cu Hölderlin? Era imposibil să

¹⁵*Briefe*, I, p.9.

nu-l iubești pe acest om când ai șansa de a-l cunoaște. Mereu istoricii comentează îndelung această extraordinară întâlnire a tinerelor spirite superioare la Tübingen, precum și prietenii excepționale care s-au legat acolo: Hölderlin, Hegel, Schelling!

Ei au cu siguranță dreptate să insiste asupra minunatelor calități individuale ale acestor prieteni, asupra originalității lor, asupra meritului lor personal. Totuși, punerea în valoare a acestor trăsături psihologice individuale, nu ascunde oare alte trăsături ale prieteniei lui Hölderlin și Hegel? Tocmai *Elesius* ne atrage atenția asupra lor.

Mai trebuie oare, mai întâi, să amintim că retragerea — mai mult sau mai puțin romantică — din mijlocul oamenilor, retragerea individului în el însuși, oferă prieteniei cele mai bune condiții de dăinuire și de adâncire? Dragostea sporește într-o măsură invers proporțională cu numărul indivizilor la care ea se raportează. Se știe că tânărul Hegel dezvoltă el însuși îndelung această idee. Cu cât prietenii sunt mai rari, cu atât sunt mai dragi. Prietenia presupune selecție și excludere. Prietenul, ca și natura, nu servește oare ca refugiu celui pe care societatea îl dezamăgește? Tânărul Werter îi destăinuie suferințele sale prietenului său, așa cum face și Hyperion. Într-o lume crudă cu spiritele generoase, sufletul îndurerat nu găsește alinare decât într-o ființă asemănătoare lui, ridicată deasupra ei însăși și mai ales deasupra altora, prin aspirația sa spre ideal, despărțită de lumea de rând, într-un prieten pentru care prietenia reprezintă modelul relației umane fericite.

Între ei, prietenii realizează un fel de societate perfectă, dar restrânsă și închisă, pentru care ei n-au putut să găsească demnitatea și fericirea în cetatea vastă și numeroasă, dar nefeicită și abjectă, inuman divizată. Or, Germania, la sfârșitul secolului al XVIII-lea este un exemplu al dezolării, al josniciei, al lipsei de demnitate; astfel fii ei cei demni cultivă pasionat prietenia, prietenie care, în marea mizerie germană, îi salvează de la disperare. Nu-l consolase ea și pe

Epicur, într-o decădere națională și socială asemănătoare? Să ne amintim versurile lui Schiller din faimoasa *Odă bucuriei*:

„Wem der grosse Wurf gelungen
eines Freundes Freund zu sein!“¹⁶

Prietenia îi unește pe cei pe care curajul, spiritul lor de dreptate, generozitatea lor îi ridică deasupra lașității, mârșăviei ordinare. Dar ea comportă o contradicție internă, de care Hegel va lua cunoștință atunci când va examina problema extinderii infinite a iubirii. Chiar calitățile care generează prietenia, o determină să se nege pe sine. Omul curajos, drept, generos, nu poate reduce la o singură ființă obiectul afecțiunii sale, al devotamentului său. Astfel, atunci când veritabili prieteni s-au recunoscut, atunci când prietenia lor le-a conferit forțe noi și un nou curaj, în mod paradoxal ei visează să extindă aceasta în lumea întreagă:

„Seid umschlungen, Millionen!

Diesen Kuss der ganzen Welt!“¹⁷.

Trebuie mai întâi să se stabilească o prietenie puternică între două suflete de elită, apoi aceasta să câștige puțin câte puțin alte spirite, după afinitățile personale și mai ales datorită unei identități de ideal. Versurile lui Hegel ne furnizează în acest sens o indicație foarte clară și foarte precisă: prietenia care îl leagă de Hölderlin — și de alții —, susținută în mod sigur de complementaritatea caracterelor, se bazează înainte de toate pe trăirea întru același ideal. Și Hegel trece printr-un moment de cumpănă: acest acord stabilit și încercat la Tübingen, a rezistat oare încercării timpului și evenimentelor? Nu se poate îndoi de el însuși, el a rămas fidel

¹⁶ „Cel ce-a dobândit vreodată/ Un prieten iubitor“ (Schiller, *Odă bucuriei*, trad. I.Cassian-Mătășaru, în Schiller, *Poezii*, Editura tineretului, București, 1958). Se poate traduce și astfel: „Cel care a reușit mare lovitură/ de a fi prietenul unui prieten“.

¹⁷ Schiller, *Odă bucuriei*: „Milioane de oameni, vă-mbrățișez/ Acest sărut e pentru lumea-ntreagă!“

ideilor sale de seminarist (*Stiftler*). E de mirare că el se arată mai nesigur în privința lui Hölderlin. Dar neliniștea sa, aici, este altceva decât o figură retorică?

Vedem bine că Hölderlin, în *Scrisorile* sale, și Hegel, în *Elesius*, proclamă caracterul *ideologic* al prieteniei lor. „În principal aceasta este trăsătura pe care o iubim unul la celălalt”¹⁸, scrie Hölderlin, evocând atașamentul lor comun la cuvântul de ordine „împărăția lui Dumnezeu” (*Reich Gottes*). Este vădit că această trăsătură o iubesc amândoi la Schelling¹⁹. Ei au găsit idealul care-i unește în Rousseau, în Lessing, în Kant, în Fichte și, de asemenea, în marele clan popular al începutului Revoluției franceze. Pe acest ideal se fondează „alianța” lor.

Am tradus prin *alianță* (*alliance*) termenul german *Bund*, în lipsa expresiei franceze în întregime echivalentă. Sensul exact al cuvântului german se va limpezi chiar pe măsură ce vom ajunge să spunem cu mai multă precizie în ce constă acest *Bund*, care suscită cuvintele entuziaste ale lui Hegel. Lui îi place cuvântul, îl folosește de două ori, insistă asupra lui, pentru că desemnează o realitate ce-i este la suflet. Hölderlin a exaltat de asemenea nu o dată, ideea de *Bund*, de pildă în aceste versuri:

„Da schlossen wir unsern Bund,
Den schönen, seeligen, ewigen Bund”²⁰.

Hölderlin poseda, în acest domeniu, experiență. Înainte de a-i cunoaște pe Hegel și Schelling, el încheiase deja un *Bund* cu alți colegi, poeții Magenau și Neuffer²¹. Se pare că

¹⁸*Briefe*, I, p.9.

¹⁹Cf. *Briefe*, I, p.18: *Das Reich Gottes komme!*...

²⁰Betraux, *op. cit.*, p.46. Se poate traduce: „Atunci am întărit alianța noastră/ Frumoasa, fericita, eterna alianță”.

²¹Betzendörfer, *op. cit.*, p.78.

acest prim *Bund* nu comportă toate caracterele celui de-al doilea. În ce consta exact acesta din urmă, cel pe care l-au format Hölderlin, Hegel și Schelling și alți câțiva? Legătură, asociere, alianță, unire, pact, confrerie, tot ceea ce unește și leagă pe oameni, iată ceea ce conține ideea de *Bund*. *Bund* este un fel de obsesie la germanii acestei epoci, care suferă de dizolvarea tuturor relațiilor feudale, fără să se poată sprijini pe relațiile burgheze. Ei regretă fărâmițarea patriei lor, divizarea socială, egoismul și indiferența compatrioților lor.

Dar cuvântul *Bund* nu semnifică numai o aspirație nostalgică. El acoperă și realități sociale concrete: asociații, cercuri, grupări de mai mare sau mai mică amploare. A crea un *Bund*, a aparține unui *Bund*, nu înseamnă a rămâne în izolare la care societatea timpului lor pare că îi comdamnă, dimpotrivă, semnifică dorința și scopul celor mai buni germani de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Schiller se face purtătorul lor de cuvânt, atunci când adresându-se Bucuriei, în *Oda* pe care am evocat-o mai sus, izbucnește:

„Deine Zauber binden wieder
Was die Mode streng geteilt;
Alle Menschen werden Brüder
Wo dein sanfter Flügel weilt“²².

Și pe cei care n-au știut să acceadă la bucurie, pentru că n-au dobândit nici prietenie, nici dragoste, el îi exclude din această „alianță“:

„Und wer's nie gekonnt, der stehle
weinend sich aus diesem Bund!“²³

²² „Vraja ta unește toate
Tot ce lumea a despărțit;
Om cu om devine frate
Sub aripa-ți îmblânzit“. (trad. rom. *Ibidem*)

²³ „Dacă nu, te du departe
Dintre noi, umil, plângând“ (Trad. rom. *Ibidem*)

Nu cităm aceste versuri din *Oda bucuriei* pentru a stabili o apropiere exterioară — în ea însăși interesantă —, între gândirea lui Schiller și cea a lui Hegel. Nu știm multe lucruri despre viața filosofului în Elveția, dar câteva rânduri ale unei scrisori a lui Sonnenschein, singurele pe care Rosenkranz ni le-a păstrat, ne spun cel puțin că după plecarea lui Hegel, „prieteni săi” elvețieni și familia Sonnenschein cântau în cor *Oda bucuriei*, în amintirea și în onoarea sa²⁴.

Prin urmare Hegel cunoștea, în mod cert, acest cântec, ce era atât de mult iubit de Hölderlin și de prietenii săi, Magenau și Neuffer²⁵. Și într-adevăr, înainte de a fi glorificată de Beethoven în finalul *Simfoniei a IX-a*, în 1824, *Oda bucuriei* fusese pusă pe muzică de Schulz în 1791, și, în 1793, de F.Zelter, confidentul și prietenul lui Goethe²⁶.

Toate aceste apropieri ne vor ajuta să înțelegem mai bine în ce consta „vechea alianță” la care Hegel speră că Hölderlin a rămas, ca și el, fidel. Studiul continuării textului va completa și va confirma opinia pe care o sugerează deja primele versuri: *Elesius* este un poem ce nu poate fi înțeles în întregime fără a-l situa pe un fond de preocupări masonice.

Dacă ideea de *Bund* obsedează într-adevăr spiritele acestui timp, ea este de asemenea corelată constant cu francmasoneria. În *Bund*, a cărui naștere o celebrează, Hölderlin îi vede reuniți pe cei pe care el îi numește frații săi (*Brüder*), iar Schiller speră ca toți oamenii să devină frați. El folosește de multe ori în *Oda* acest termen atât de drag francmasonilor. Dragostea frățească (*Brüderliebe*) este una dintre virtuțile pe care „Ordinul” le recomandă cu predilecție,

²⁴*Briefe*, I. p.57.

²⁵Betzendörfer, *op. cit.*, p.77.

²⁶Zelter devine de asemenea prietenul lui Hegel la Berlin (a se vedea *Briefe*, IV, *Register*).

adeptilor săi²⁷.

Or, nu întâmplător lui Hölderlin și colegilor săi, lui Hegel și prietenilor săi elvețieni, le plăceau să cânte pe aria pe care o compusese masonul J.P.A.Schulz, sau masonul Zelter, *Odă bucuriei*, acest poem plin de teme și de termeni masonici, înainte ca masonul Beethoven²⁸ să fi creat pentru acesta o arie mai frumoasă. Unii istorici se întreabă dacă Schiller a aparținut efectiv francmasoneriei²⁹. Alții o afirmă³⁰ și noi suntem înclinați să fim de acord cu aceștia din urmă.

Orice-ar fi, este sigur că *Odă bucuriei* a fost compusă la cererea masonului Körner, pentru a putea fi utilizată în loji³¹.

Poemul este inspirat evident din ideile și sentimentele care dominau atunci francmasoneria germană, și dealtfel s-a crezut uneori că se pot găsi sursele sale în unele cântece masonice care se foloseau în această epocă³². Schiller era legat de masonerie prin numeroase prietenii personale. El beneficiase de ajutorul unor masoni generoși, animați de idealul „cosmopolit”. Astfel într-un moment în care el urma să sucombe în mizeria cea mai cruntă, scriitorul danez Baggesen,

²⁷K.J.Lüthi-Tschanz, *Die Freimaurerei im Freistaat Bern, 1739-1803*, Berna, 1917, p.189.

²⁸Leenhoff și Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich, 1932, coloana 142.

²⁹*Ibidem*, articolul Schiller.

³⁰H.Gunkel și L.Zschamack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen, 1928, articolul *Freimaurerei*, coloana 764.

³¹*Ibidem*.

³²Leenhoff și Posner, *op. cit.*, articolul Schiller.

el însuși mason, îi venise în ajutor și obținuse de la doi „frați” eminenți, Friedrich Christian von Schleswig-Holstein și contele Ernst von Schimmelmann, ministru danez, o donație pentru bietul poet (o mie de taleri pe an, timp de trei ani). Hölderlin, prietenul și protejatul lui Schiller, trebuie să fi fost la curent cu această chestiune. El îl cunoștea foarte bine pe Baggesen, de care vorbește dealtfel într-o scrisoare către Hegel, ca și cum era vorba de o personalitate familiară corespondentului său³³. *Odă bucuriei* a fost scrisă în 1785, atunci când Schiller tocmai era primit la Leipzig de prietenul său Christian Gottfried Körner, francmason activ notoriu.

Hölderlin și Hegel, utilizând cu insistență termenul *Bund*, nu puteau să ignore frecvențele sale rezonanțe masonice. În acest uzaj se traduce în franceză prin cuvântul *alliance* (alianță):

„Alianța noastră — spune Goethe —, aduce cu sine la o acțiune comună, alianța francmasonică este o alianță universală.”

Iar Krause afirmă: „Confreeria masonică este începutul viitoarei Alianțe a umanității”³⁴.

Trebuie să reamintim că Goethe și Krause l-au numărat printre prieteni și pe Hegel. Cum se vede din declarațiile lor, ca și din *Odă bucuriei*, dragostea fraternă a genului uman, proiectul unei uniuni cosmopolite (*Weltbürgertum*) ani-mau ideologia masonică. Or știm dintr-o scrisoare a lui Hegel către Schelling că în această perioadă „interesul lui Hölderlin pentru ideile cosmopolite sporește fără încetare”³⁵.

³³*Briefe*, I, p.10. A se vedea mai sus pp.36

³⁴Citat și traducere din Goethe și Krause de Ed. Quartier-la Tente, *Deux siècles de Franc — Maçonnerie*, Berna, 1917, p.140.

³⁵*Briefe*, I, p.18. — Despre internaționalismul burghez a se vedea mai sus, pp.44-48.

Dacă *Brüderliebe* și *Weltbürgertum* îi entuziasmau pe masoni la sfârșitul secolului al XVII-lea, dragostea pentru adevăr avea de asemenea un loc de frunte în proclamațiile și programele lor. Și angajamentul „de a nu trăi decât pentru liberul adevăr” nu contrazice nicidecum, dimpotrivă, starea de spirit masonică în care Hegel a compus poemul său *Elesius*. Asocierea ideilor de alianță (*Bund*) și de adevăr (*Wahrheit*) este constantă la masoni³⁶.

Despre natura alianței tinerilor seminariști (*Stiftler*) din Tübingen dispunem de altfel și de mărturia unui alt participant: Isaac von Sinclair, prietenul credincios al lui Hölderlin și Hegel, și, de asemenea, prietenul, până la o anumită dată, al lui Schelling.

Într-o scrisoare din 16 august 1810, Sinclair îi reamintește lui Hegel această „alianță pentru adevăr” (*Bund der Wahrheit*) care îi unea altădată cu Hölderlin, Schelling, și încă alți câțiva. El subliniază cu emoție că atunci împărtășeau toți, „un punct de vedere comun asupra adevărului” (*die Ansicht der Wahrheit gemein*)³⁷. Mai târziu, în 1812, el va evoca *Bund*-ul și va da supra lui interesante precizări. Într-o scrisoare îi încredințează lui Hegel impresiile pe care i le produce lectura *Fenomenologiei spiritului*, între altele, aceasta: „Te-am recunoscut bine în stil și expunere, ca și în zelul tău, la dispoziția căruia se găsește o sabie învâpăiată (*flammender Schwert*) și m-am gândit la timpul alianței spiritelor noastre (*der Bund unserer Geister*), din sânul căreia am ieșit alții”³⁸.

³⁶Halem, în *Scrisorile* sale traducea astfel titlul *Confederației universale a Prietenilor Adevărului*, de Bonneville: *allgemeiner Bund der Wahrheitsfreude (Blicke...*, II, p.49).

³⁷*Briefe*, I, p.320.

³⁸*Briefe*, I, p.394.

Această sabie învăpăiată aduce într-adevăr multă lumină! Nu este vorba, cu siguranță, numai de arma de foc pe care Biserica o încredințează îngerilor răzbunători, nici de cea pe care o rotește deasupra capului heruvimul care le interzice lui Adam și Evei intrarea în Paradis, chiar dacă aceste interpretări pot întotdeauna servi ca alibi. Ea are fără îndoială forma uimitoare, lamă sinuoasă, cea pe care o ridică sfântul Mihail doborând dragonul — în bronzul lui Druet care împodobește celebra fântână, la Paris.

Dar ea capătă pantru Sinclair un alt sens și relevă o altă folosință. Sabia învăpăiată figurează de obicei în mobilierul lojelor masonice, și în timpul reuniunilor este pusă de obicei la dispoziția președintelui unei loje masonice³⁹. A fost destinată pentru a ataca minciuna și în limbajul masonic ea simbolizează mijloacele luptei pentru adevăr. Astfel, de exemplu, Bonneville vorbește despre „a relua sabia învăpăiată” pentru a lupta — cu pana — contra adversarilor săi⁴⁰. În 1812, masonul Sinclair nu poate să o conceapă altfel, or, el o evocă în același timp cu *Bund*-ul din Tübingen.

Căci sigur în timpul sejurului de la Tübingen tinerii au format acest *Bund*. Fără îndoială, el s-a dezvoltat și întărit mai târziu, la Frankfurt, atunci când Hölderlin, Hegel și Sinclair s-au regăsit în acest oraș. Dar în 1812, când Sinclair reînvie această amintire el îl include acolo și pe Schelling. Acesta a fost la Frankfurt în perioada în care și-au făcut sejurul cei trei prieteni. Mai devreme deci, atunci când locuiau toți la Tübingen, s-a născut *Alianța* și ea avea deja un caracter masonic. Sinclair a ajuns la Tübingen în octombrie 1792, în vreme ce Hegel a părăsit acest oraș în 1793. După plecarea lui Hegel, Schelling rămânea încă, iar Sinclair putea ușor să-l întâlnească pe Hölderlin. S-a susținut opinia conform căreia

³⁹Leenhoff și Posner, *op. cit.*, coloana 483.

⁴⁰*La Chronique du Mois*, decembrie 1792, p.107.

Sinclair și Hegel nu intraseră în relații strânse la Tübingen⁴¹. Dar această opinie nu este însoțită de nici un argument.

Intențiile care îl determinau pe Sinclair să adere la *Bund* n-au putut fi complet străine lui Hölderlin și Hegel. Noi posedăm asupra lor câteva informații. În cursul unui răsunător proces de înaltă trădare intentat lui Sinclair în 1805, prietenul său Seckendorff, coacuzat, a fost supus unor interogatorii ale justiției. El a relatat — foarte inoportun — visul pe care l-a nutrit împreună cu Sinclair în timpul anilor studenției lor: „Cel al unei asociații a oamenilor cei mai remarcabili ai Germaniei, care ar trebui să fie gata în cazul în care o revoluție ar izbucni în regiunea Rinului“.

De asemenea, el a amintit idealul lor comun de tinerețe: „Idealul de înnobilare a neamului omenesc de către un grup special de adepți ai unei masonerii reformate“⁴².

O asociație de masoni „reformați“, animați de intenții moralizatoare și democratice? Mi se pare că această definiție corespunde destul de bine la ceea ce putem ști despre *Bund*-ul despre care vorbește Hegel în *Eleusis*. Neîndoielnic este faptul că acest *Bund* era apropiat cel puțin prin Sinclair, de masonerie. Ne propunem să trasăm ulterior mai complet portretul acestui prieten al lui Hegel. Pentru moment atragem atenția că mult timp după evenimentele de care ne ocupăm aici, cancelarul Metternich, n-a ajuns nici la bătrânețe să-i ierte lui Sinclair activitatea sa masonică. „El vorbea de lagături secrete ale lui von Sinclair, de masa rotundă, de

⁴¹„Nu pot să fiu de acord cu opinia adesea susținută după care Sinclair ar fi intrat începând cu această perioadă în relații strânse și amicale cu camarazii săi de studiu din Tübingen, Hegel, Hölderlin, Schelling și Leo von Seckendorff“. (Kathe Hengsberger, *Isaac von Sinclair, der Freund Hölderlins*, în *Germanische Studien*, nr.5, Berlin, 1920, p.36.

⁴²W.Kirchner, *Der Hochverratsprozess gegen Sinclair*, Marburg, 1949, pp.

ordinul masonic și de istoria detenției sale în Wurtemberg, și împăratul însuși era bine informat în această privință⁴³.

Biografia lui Hegel semnaleză în general existența *Bund*-ului. Ei merg până la a bănuî caracterul „secret” (*Geheimer Bund*)⁴⁴. Dar rămân la această indicație vagă și nu duc mai departe investigațiile. Se tem oare de a descoperi prea multe? Le este frică să ajungă la Francmasonerie? Ar fi atât de dezolant să constate relațiile lui Hegel cu această societate secretă?

Ele permit, în orice caz, să se lumineze mai mult numeroase aspecte ale vieții și gândirii filosofului. Nimic nu ne îndreptățește să credem că eventuala sa admitere în Masonerie să nu fi avut loc începând cu perioada Tübingen. O parte dintre scrierile sale din tinerețe, pot fi considerate așadar inspirate din ideologia Ordinului; n-am sfârși să enumerăm problemele, ideile, imaginile care reflectă preocupările masonice. Această asemănare merge adesea până la detaliu și ia uneori un aspect caricatural.

JURĂMÂNTUL

Este necesar să examinăm câteva cuvinte din *Eleusis* care ar putea să ne facă să ne îndoim mai întâi de apartenența lui Hegel la Ordin la această dată.

Fără îndoială, el reafirmă viguros fidelitatea (*Treue*) sa față de Alianță, dar în același timp, el a definit-o ca „o alianță pe care nici un jurământ n-a întărit-o”. Or, nu se depune jurământ în cursul ceremoniei de admitere în Masonerie?

Majoritatea constituțiilor masonice preconizează jură-

⁴³Bausch, citat de K.Hensberger, *op. cit.*, p.90.

⁴⁴Haering, *op. cit.*, p.48.

mântul pe Evanghelie. Să remarcăm totuși că este vorba întotdeauna de o singură evanghelia, cea a sfântului Ioan, preferatul masonilor⁴⁵, dar și cea căreia Hegel îi acordă cea mai mare atenție⁴⁶. Cât despre ostilitatea lui Hegel față de jurământ, ea nu este accidentală și nu se exprimă numai în *Eleusis*. Hegel insistă în această perioadă asupra interdicțiilor jurământului de către Christos: „În depunerea de jurământ, rolul cel mai solemn revine ecleziasticilor, deși în privința sa ei cunosc cu certitudine interdicția explicită a lui Christ”, afirmă el, în 1794⁴⁷. Mai târziu, în *Spiritul creștinismului și destinul său*, el va relua această condamnare, și, deja în schița pregătitoare la acest eseu comentase îndelung toate versetele sfântului Matei care interzic jurământul (Matei, V, 33-37). Hegel dezaprobă atunci jurământul fiindcă el ne pune în dependență de ceva exterior nouă, de ceva străin. Omul depune jurământ pe Evanghelie, dar Evanghelia proscribe jurământul!

Acest refuz al jurământului de către Hegel ar putea să interzică orice încercare de explicație „masonică” a poemului *Eleusis*, dacă totuși masonii ar lua într-adevăr în serios faptul că ei leagă hotărârea lor de existența Evangheliei. Dar este acest fapt indubitabil? Nu conferă oare masonii în general un alt sens obiectelor și faptelor? Bonneville scrie: „Francmasonii obișnuiți jură pe Evanghelie; și în această Societate Universală nu se ignoră faptul că totul se confundă acolo, evreu, musulman, persan, francez, englez, german, spaniol, roman etc”⁴⁸.

Și apoi toți masonii sunt „obișnuiți”? Acceptă ei oare

⁴⁵Lenning, *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, Leipzig, 1901, I, p.193.

⁴⁶Nohl, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁷Nohl, *op. cit.*, p.41.

⁴⁸Bonneville, *La Bouche de fer*, Paris, 1790, p.117.

toți, în epoca lui Hegel, să jure?

În realitate, problema jurământului constituie, tocmai în acest timp, o problemă masonică. Interesându-se de ea, Hegel ne arată clar în ce sens merg speculațiile sale, speculații care se confundă cu cele ale francmasonilor epocii sale. În 1792, Bonneville consacră un întreg capitol din *Spiritul Religiilor* criticii violente a jurământului, pe care o corelează criticii ecleziasticilor. El nu se teme să scrie:

„Satan luă pe tronul său un rege crud, un trădător,
Pe care-l înmuie în fiere, spre a forma un preot,
Un făcător de jurământ!”⁴⁹

Critica hegeliană nu este atât de violentă, dar, în esență, ea nu se îndepărtează prea mult de cea a lui Bonneville, ale cărei comentarii ne vor ajuta să înțelegem mai bine punctul de vedere al lui Hegel. Bonneville distinge — și acesta este punctul important — promisiunea și jurământul. Jurământul comportă o garanție religioasă, sau o condiție eteronomă; el ruinează autonomia umană. Bonneville nu utilizează acești termeni kantieni, dar, ca și Hegel, el se gândește la realitățile pe care acești termeni le desemnează. Jurământul degradează demnitatea omului și-i suprimă libertatea. Promisiunea, din contră, rămâne pur umană.

Pentru a ilustra această idee, Bonneville relatează o anecdotă: Cardinalul Colona, conducând o anchetă, îi făcea pe toți martorii, printre care se afla și Petrarca, să jure, dar când veni rândul acestuia din urmă, cardinalul îi spuse, închizând *Evangelia*: „Cât despre dumneavoastră, Petrarca, cuvântul îmi este de ajuns”⁵⁰

Bonneville afirmase mai întâi:

„Nu mi-au plăcut niciodată jurămintele,
Tânăr, nu fac deloc jurămintе smintite,

⁴⁹Bonneville, *L'Esprit des religions*, Paris, 1792, *Appendices*, p.17.

⁵⁰*Ibidem*, p.18.

Du-te, când un om liber a promis, e de-
ajuns.⁵¹

El opunea, deci, foarte clar, jurământul promisiunii, iar critica sa pentru cel dintâi este însoțită de un elogiu pentru cea de-a doua. În viziunea sa, condamnarea jurământului nu conduce deloc la slăbirea legăturilor spirituale dintre oameni. Dimpotrivă! Ceea ce Bonneville reproșează jurământului, așa cum îl înțelege, este tocmai faptul că el devalorizează promisiunea. „Făcătorii de jurăminte” consideră promisiunea ca insuficientă, denigrând-o. Cuvântul dat nu le este suficient, și îl disprețuiesc, dar, făcând astfel, ei disprețuiesc, de asemenea, omul care își dă cuvântul. „Ei au vrut ca un jurământ să fie mai sacru decât o promisiune, ei au arătat că se putea promite lejer, fără urmări grave... S-a vorbit în continuare de restricții mentale”⁵².

Jurământul înstrăinează subiectul, în timp ce promisiunea se fondează pe el. Regăsim aici însăși gândirea lui Hegel. Nu s-ar înțelege ca el să-și poată proclama fidelitatea sa (*Treue*) „unei alianțe pe care nici un jurământ n-a întărit-o”, dacă n-ar distinge net între jurământ, care se atașează la ceva exterior, și promisiunea, sau cuvântul dat, izvorât din subiectul liber, singura bază solidă a unei alianțe spirituale reale.

În *Spiritul creștinismului și destinul său*, Hegel comentează minuțios condamnarea jurământului de către Christos:

„Într-o afirmație sub jurământ se stabilește o corelație a reprezentării faptei, săvârșite sau viitoare, cu ceva divin; legătura între cuvânt și faptă, înlănțuirea, ființa însăși sunt susținute de un existent reprezentat. Or, adevărului lucrului pe care se jură i se substituie adevărul însuși, Dumnezeu (...).

⁵¹ *Ibidem*, p.16.

⁵² *Ibidem*, p.17.

Este inutil să te întrebi în ce măsură se găsește aici o substituție. Când evreii jurau pe cer, pe pământ, pe Ierusalim sau pe părul lor, și când se lăsau în grija Dumnezeuului jurământului lor, când se încredințau Domnului lor, ei legau de un obiect adevărul a ceea ce afirmau, identificând cele două realități; în legătura acestui obiect cu ceea ce ei afirmau, în identificarea celor două realități, ei se abandonau unei puteri străine(*fremd*). Astfel Dumnezeu este pus ca o putere dincolo de cuvânt, însă această legătură trebuie să se fondeze în omul însuși. Ceea ce s-a afirmat și obiectul care susține această afirmație se găsesc astfel înlănțuite unul de altul în așa fel încât dacă unul este suprimat, este negat și celălalt, este suprimat în reprezentare. Prin urmare, dacă fapta promisă sau realitatea afirmată nu sunt reale, atunci obiectul pe care s-a jurat, cerul, pământul etc., este chiar prin acesta negat. În acest caz stăpânul său trebuie să-l revendice, Dumnezeu trebuie să devină răzbunătorul a ceea ce îi aparține. Isus se opune acestei alăturări a faptei afirmate la ceva obiectiv; el nu pretinde datoria de a-ți respecta jurământul, ci o declară pur și simplu superfluă. Căci nici cerul, nici pământul, nici Ierusalimul, nici părul nu sunt spiritul omului, singurul care poate corela cuvântul său cu o faptă. Dimpotrivă, acestea sunt lucruri străine. Certitudinea faptei nu trebuie să fie asociată cu ceva străin. Din contră, legătura dintre cuvânt și faptă trebuie să fie vie, reală, să se întremeieze pe omul însuși⁵³.

Nu s-ar mai înțelege acest text, ca și cel al *Eleusis*-ului, dacă nu s-ar distinge cu grijă, în maniera lui Bonneville, jurământul de cuvânt dat. Dacă s-ar traduce termenul *Eid* prin *cuvânt dat* (sau *promisiune*), în loc să-l traducem prin *jurământ*, atunci i se atribuie lui Hegel ciudate cuvinte despre Isus: „Isus nu pretinde datoria de a-ți ține cuvântul, ci o

⁵³Nohl, *op. cit.*, pp. 270-271.

declară pur și simplu superfluă⁵⁴.

Or, Isus, firește, nu poate accepta de a nu-ți respecta cuvântul dat. Dimpotrivă, el recomandă să-ți ții cuvântul dat: „Felul vostru de vorbire să fie: «Da, da; nu, nu;» ce trece peste aceste cuvinte, vine de la cel rău⁵⁵. Ceea ce el dezaprobă, este „ce trece peste aceste cuvinte”: jurământul. Omul liber se ține pur și simplu de ceea ce spune, de ceea ce asigură și de ceea ce promite.

Capitolul lui Bonneville despre jurământ și textul din *Creștinismul* lui Hegel ne ajută, deci, să admitem afirmația aparent contradictorie a poetului *Eleusis*-ului: poți rămâne fidel (îți poți ține cuvântul) față de o Alianță care nu se sprijină pe nici un jurământ.

Din acest fapt reiese acordul său cu un curent de gândire contemporan, cel puțin în privința literei Evagheliei! Un înterg curent de opinie, în epoca lui Hegel, protestează contra folosirii jurământului. Hegel se bucură, desigur, să găsească în Isus, cel mai bun interpret a ceea ce am putea numi liberalismul masonic, dar el întâlnește și în altă parte decât antica și îndepărtata Palestină, o aplicare concretă a acestei învățături. Istoricul faimoasei loje pariziene *Cele Nouă Surori* ne amintește, într-adevăr, că „în ceea ce privește angajamentul solemn luat de către noii frați cu ocazia primirii lor, spiritul filosofic al lojei se manifestă printr-o remarcabilă inovație.

Până atunci acest angajament îmbrăca forma jurământului, fiind în mod curent însoțit chiar de o imprecăție

⁵⁴Hegel, *Le christianisme et son destin*, trad. J.Martin, Paris, p.38.

⁵⁵Matei, V, 37. — Se va putea compara acest text al lui Hegel cu acuzația lui Stattler contra Iluminaților bavarezi: „Într-un fel ei înșiși învățaseră de la Isus din Nazaret, care nu propovăduia discipolilor săi decât în aceste cuvinte: *sit sermo vester, est, est; non, non!*, Matei, V, 35” (*Das Geheimnis der Bosheit des Stiflers des Illuminatismus in Baiern*, p.64).

contra sperjurului. La *Cele Nouă Surori* s-a apreciat că „promisunea unui om cinstit și liber trebuia să fie suficientă pentru oamenii onești”⁵⁶.

Loja *Cele Nouă Surori* a cunoscut în această privință imitatori. *Cercul social*, dealtfel fondat de unii dintre membrii săi, a eliminat, de asemenea jurământul de la ceremoniile sale. Astfel atunci când Goupil de Préfelin a fost ales președintele *Cercului social*, a propus să depună jurământ; dar, spune un articol din *Gura de Fier*, „Procurorul general (abatele Fauchet) l-a refuzat cu o noblețe și o maiestate care au stârnit admirația adunării. Când un cetățean, ca dumneavoastră, binevoiește să accepte o funcție oarecare, simpla sa declarație (a spus el) este suficientă pentru a ne asigura că-și va ține promisiunea și va împlini speranțele noastre”⁵⁷.

Prin urmare, poți să fii mason, fără să-și placă jurămintele. Poți de asemenea, să exprimi în termeni masonici preocuparea pentru emancipare intelectuală și socială. *Evanghelia* furnizează formule apte să traducă aceste adeziuni, aceste repulsii și aceste ardori.

„PANTEISMUL” ȘI ZEII SĂI

Acum știm ce gânduri comune și ce alianță îi trezeau lui Hegel amintirea lui Hölderlin. El dorește să refacă această alianță și să-și vadă curând prietenul, să plece rapid la Frankfurt. Dar această dorință nu este imediat realizabilă. Obligațiile sociale i se opun. Hegel, momentan decepționat, iritat de dificultăți și obstacole își va întoarce cugetul spre alte lucruri, ridicându-se până la ideea eternității:

⁵⁶L. Amiable, *Une loge maçonnique avant la Révolution française. Les Neuf Soeurs*, Paris, 1897, p.34.

⁵⁷*La Bouche de fer*, p.120.

„Dorința, care mă purta în zbor spre tine, peste munți
și fluvii,
Cu-ncetineala realului ea se confruntă acum;
Un suspin vestește-n curând nepotrivirea lor,
Cu el dulcile năluci ale visului dispar;
Privirea mea se ridică spre bolta cerului etern,
Spre tine, o!, astru strălucitor al nopții;
Uitarea tuturor dorințelor, tuturor speranțelor
Coboară spre noi din eternitatea ta,
Iar spiritul se pierde-n contemplare,
Ceea ce numeam *eu* se spulberă;
Mă abandonez nemărginirii,
Numai în ea exist, sunt totul, nu-s decât ea;
Iar gândul, când se-ntoarce, îi e parcă străin,
Îl îngrozește infinitul, și, uimit,
El nu poate cuprinde abisul acestei contemplări“.

Aceste versuri din *Eleusis* sunt cele mai cunoscute, cele mai frecvent comentate, cele mai controversate. Dilthey găsește în ele dovada unui panteism mistic⁵⁸, ce se exprimă de asemenea în alt pasaj al poemului:

„Gândul însuși nu poate fi cuprins de sufletul ce se uită pe sine,
Pierdut în afara timpului și spațiului și cufundat în presimțirea infinitului,

Pentru ca apoi să se trezească din nou la conștiință“.

Este oare într-adevăr vorba de panteism? Însuși termenul *panteism* rămâne foarte imprecis. Panteismul constă în afirmația că Dumnezeu și lumea sunt identice. Dar Hegel, în *Eleusis*, nu vorbește deloc de Dumnezeu. Avem de-a face aici mai puțin cu panteismul decât cu acest naturalism din care Hölderlin s-a inspirat adesea:

„A fi în unitate cu Totul, iată viața divinității, iată cerul omului! A nu fi decât unul cu tot ceea ce trăiește, a te

⁵⁸W.Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, 1905, pp. 42-43.

reîntoarce în Totul naturii într-o fericită uitare de sine, iată culmea gândirii și a bucuriei⁵⁹.

Hölderlin scrisese în albumul lui Hegel, la Tübingen: „profesiune de credință (*Symbolum*): ên kai pan!”, și această profesiune de credință fusese preluată de la Lessing care, îmbinând curajul cu prudența, o calificase drept *panteistă*!

Acest gen de „panteism” ne trimite din nou la Rousseau și la impresia unui acord al omului cu natura, starea de spirit pe care atât de des a încercat-o pe malurile lacului Bienne: „Cu cât un privitor are sufletul mai simțitor, cu atât se dăruiește mai din plin extazului iscat în el de această armonie. O reverie dulce și profundă îi cuprinde atunci simțurile și se cufundă cu o delicioasă beție în imensitatea acestui frumos sistem cu care se identifică⁶⁰”.

Extazul lui Hegel încetează repede. Eternitatea sa nu durează decât câteva clipe, supusă umil legilor caducității. Cât despre natură, în continuarea poemului ea va fi uitată. Hoffmeister a scris că în *Eleusis* Hegel glorifică „nemijlocirea mistică a experienței⁶¹”. Este adevărat — și doar într-o anumită măsură — numai pentru primele versuri ale poemului. Hegel va descrie în curând, în *Fenomenologia spiritului*, dialectica ce dizolvă certitudinea sensibilă. Dar în poemul său, el o abandonează pe aceasta din urmă — dacă într-adevăr i se atașase vreodată — dintr-o singură mișcare. Nemijlocirea sensibilă nu-i furnizase, de fapt, decât o imagine a eternului, și el trece repede la altceva:

„Imaginația redă eternitatea spiritului, îl întruchipează,
Bine ați venit spirite sublime, mărețe umbre,

⁵⁹Tradus după citatul lui P.Betraux, *op. cit.*, I, p.119.

⁶⁰Rousseau, *Réveries du promeneur solitaire*, septième promenade (trad. rom., p.117).

⁶¹J.Hoffmeister, *Hölderlin und Hegel*, Tübingen, 1931, p.15.

Perfecțiunea vă strălucește pe frunte!
Nu mă-nspăimântă slava, nimbul ce vă-nconjoară,
Simt că el e și eterul patriei mele“.

Uimitor demers al gândirii! Recunoaștem în el, cu siguranță, o doctrină pe care Hegel o va expune deseori; eternul se întruchipează în figuri concrete. Dar ceea ce surprinde aici, este izbucnirea acestei doctrine. Va respira, oare, Hegel „eterul patriei sale“ în reziduul imaginativ al unui simplu extaz? De ce simte el dintr-o dată nevoia „de a întruchipa eternul“? Astrul nopții nu venea tocmai ca să efectueze această întruchipare? Cât de efemere ar fi corpurile cerești, nu simbolizează ele mai bine eternitatea, grație îndelungatei lor durate relative, decât oamenii sau zeii? De la lună, la mărețele umbre, eternitatea nu face decât să schimbe o haină care nu se uzează, cu niște veșminte fragile.

Incoerența acestui fragment este frapantă, dar și, în esența sa, foarte revelatoare. Hegel crede, poate, că-n aceste ultime versuri, urmează pur și simplu cursul original al gândirii sale. De fapt, o ruptură s-a produs, și poemul ia o altă cale. Hegel se desparte aici de Rousseau, și de asemenea, parțial, de Hölderlin. Extazul hegelian în natură nu era decât exaltarea de moment. Nimic mai evanescent, nimic mai puțin intim, la Hegel, decât această manieră de a se consacra eternului: ea este urmare a unui peisaj care îl obsedează.

Dar cu câtă bucurie Hegel regăsește repede drumul său familiar! El abandonează fără regret natura, pentru a reveni la ceea ce îi este foarte scump, lumea umană. Unii vor să identifice „umbrele sublime“, pe care le întâlnește acum, cu zeii, cu zeii grecilor⁶². Acestea nu sunt, poate, decât marii oameni. Dar n-are importanță! Unde se găsește, pentru Hegel, diferența dintre oameni și zei? Întotdeauna în fața chipurilor umane el cade în extaz. Hegel salută cu căldură apariția lor, ca o eliberare: „Bine ați venit...“ Și chiar de două ori bun

⁶²Roques, *Hegel, sa vie, son oeuvre*, Paris, 1912, pp. 40-41.

venit, am putea să adăugăm! Fiindcă noi îl recunoaștem pe Hegel, atunci când el își recunoaște zeli. Explozia sa de bucurie îi dezvăluie preferințele. El nu mai vede lacul, luna, natura întreagă, ci intră cu un fericit fior în lumea sublimă a spiritului: „Simt că el e și eterul patriei mele”. El va merge, mai târziu, până a trata aștrii ca „erupție cutanată a naturii”, dar niciodată nu-și va da osteneala să elucideze semnificația zeilor, care este cea a oamenilor.

CERES

Ele se apropie în cortegiu solemn, iar mersul lor deschide un moment de așteptare sacră pe care o va rupe dintr-o dată o invocație răsunătoare și... neașteptată!

„Ah! dacă porțile sanctuarului tău s-ar sfărâma de la sine,
O! Ceres, tu care tronai la Eleusis!

Beat de entuziasm, eu aș simți atunci

Fiorul apropierei tale,

Ți-aș înțelege revelațiile,

Aș descoperi sensul sublim al imaginilor, aș auzi

Imnurile zeilor în timpul banchetelor lor,

Înaltele sentințe ale Sfatului lor!”

Ce a făcut, deci, aici Ceres? Ce semnifică această chemare? Pentru ce acest regret, această nostalgie? Fără îndoială, are loc o nouă ruptură în desfășurarea poemului, dar mai profundă și mai abruptă decât precedentele. Ce călătorie ciudată! De la lacul Bienne, la Eleusis, trecând prin lună și prin Frankfurt! Nici romantismul lacustru al primelor versuri, nici amintirea lui Rousseau, nici speranțele amicale și dorințele care le însoțesc, nici extazul în natură, nici chiar defilarea umbrelor sublime nu prevesteau apariția senzațională a zeiței Ceres.

Această apariție bruscă nu pare totuși, până aici, să fi surprins mult pe cititorii poemului. Dilthey apropie textul,

fără vreun dubiu, de panteismul extezului lunar⁶³. Totuși, Hegel va prezenta în curând o interpretare a misterelor antice care nu concordă deloc cu sentimentul disoluției eului în natură. „Panteismul” hegelian, în primele versuri din *Eleusis*, constă într-o comuniune sentimentală cu ceea ce trăiește și cu ceea ce este, cu natura sensibilă în întregime. Or, Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, va atribui misterelor de la Eleusis o semnificație exact contrară:

„În această privință poate fi spus acelor care afirmă adevărul și certitudinea obiectelor sensibile că ei trebuie să se întoarcă la școala cea mai de jos a înțelepciunii, anume la vechile mistere de la Eleusis ale lui Ceres și Bachus, și că trebuie să învețe mai întâi secretul mâncării pâinii și al băutului vinului; căci cel inițiat în aceste mistere nu ajunge numai la îndoială în ce privește ființa lucrurilor sensibile, ci ajunge la desperare în ce le privește; și îndeplinește în parte el însuși, în ele, nimicirea lor, în parte le vede îndeplinind ele însele această nimicire”⁶⁴.

Nu se poate totuși confunda disoluția eului în lucruri, cu disoluția lucrurilor în eu!

Trebuie neapărat să recunoaștem că versurile consacrate de Hegel zeiței Ceres și templului ei nu exprimă din capul locului o gândire foarte clară. Cu ce drept majoritatea comentatorilor evită oprirea asupra lor? Hegel le acordă o atât de mare importanță încât ele dau titlul poemului său: *Eleusis*. Trebuie, deci, să se găsească acolo un anume raport între sanctuarul zeiței Ceres și prietenia dintre Hölderlin și Hegel, viața lor spirituală, proiectele lor, și, — cine știe? — instalarea lor la Frankfurt.

Nu se va găsi în mod sigur această legătură în

⁶³Dilthey, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁶⁴Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, 1930, pp. 90-91 (trad. rom., pp. 64-65).

creștinism, care ocupă în această perioadă un loc important în meditațiile tânărului filosof. Cum s-ar putea înțelege invocarea unei zeițe păgâne, atât de păgâne încât aproape că își pierde nimbul de divinitate și se confundă cu pământul? Creștinul venerază o altă revelație decât cea a misterelor de la Eleusis, iar dacă se întrevede doar la sfârșitul poemului lui Hegel o aluzie la religiile creștine, atunci trebuie să admitem că ea este foarte defavorabilă. Dar ceea ce se remarcă în *Eleusis*, este mai degrabă absența creștinismului.

Explică oare mai bine elenismul, intrarea în scenă a lui Ceres? Pentru a o justifica, se va invoca, poate, vocația însăși a lui Hölderlin, căruia Hegel îi dedică poemul. Filosoful admiră Grecia clasică pe care o idealizează adesea; de ce nu i-ar vorbi el lui Hölderlin, poetul ei modern?

Farmecul visului grec susține poezia *Eleusis*-ului. Dar este suficient să o explici? Rosenkranz invoca influența unei tradiții șvabe: „Din epoca Reformei, rasa șvabă a unit în ea spiritul antichității cu interioritatea profundă a credinței creștine. Și astfel observăm acest climat, la sfârșitul secolului trecut, în lucrările lui Schiller: *Zei Greciei*, *Sărbătoarea eleusiană* (1799), *Artistul*, *Sărbătoarea victoriei*, *Plânsetul lui Ceres* etc. Cu mult timp înainte ca Schelling să glorifice misterele celor vechi, în eseul său *Religie și Filosofie*, Hegel simțise într-un mod viu esența unei asemenea înțelepciuni esoterice”⁶⁵.

Dar, deși Rosenkranz vrea să ne facă să credem acest lucru, Terra-Mamă nu se unește poate atât de ușor cu creștinismul, chiar reformat. Și apoi, de ce Schiller, Hölderlin și Hegel aleg ei Terra-Mamă?

O mulțime de imagini elenice erau vii în spiritul lui Hegel. Dar în poemul de care ne ocupăm, Eleusis devine predominant. Care sunt cauzele acestei predominanțe?

⁶⁵Rosenkranz, *Aus Hegels Leben (Literar-historisches Taschenbuch)*, 1843, I, pp. 98-99).

Atunci când ne gândim la Eleusis, poate și din cauza unei tradiții înșelătoare, suntem de asemenea tentați să ne gândim la panteism. Fără îndoială că această asociere de idei intră în joc în inspirația lui Hegel. Cu toate acestea nu rămâne singură, și dealtfel este disimulată. În legătură cu misterele de la Eleusis, Hegel nu evocă în mod explicit panteismul, dar ceea ce îl fascinează, în ele, pentru moment, este *secretul*.

La fel, atunci când ceva mai târziu, în *Spiritul creștinismului*, el va opune misterul evreiesc, misterului eleusian, se va interesa mai puțin de conținutul acestor mistere decât de maniera în care secretul este păstrat. Inițiatul de la Eleusis își interzice să vorbească despre ceea ce i s-a relevat⁶⁶. Poemul lui Hegel, la rândul său, exaltă această discreție.

Această temă este masonică și ne amintește de trăsăturile *Bund*-ului. Dar ea este pe jumătate ascunsă, cum se cuvine unei teme masonice. Întreaga dificultate, pentru noi, cei care vrem să o descoperim, provine din gustul masonilor pentru penumbră și echivoc. Legende lor, simbolurile lor reiau, cu alte intenții și într-un alt context, alte legende și alte simboluri. Și de fiecare dată când apar fără un anume semn, se poate citi în ele, după voie, fie semnificația lor primitivă — care poate servi și ca alibi —, fie sensul care i se suprapune.

Și astfel, în mod sigur, n-au fost așteptați masonii ca să vorbească despre Eleusis și să-i scruteze misterele. Îndeplinirea acestei sarcini nu implică nici o inițiere în Masonerie, nici chiar un oarecare interes pentru ea. Nu este însă mai puțin adevărat că se află acolo un obiect privilegiat al meditației și al reveriei masonice. Aproape toate legendele fac din misterele egiptene și greești obârșia Masoneriei. În toate epocile reapare în ea mistica eleusiană, dar în mod deosebit în timpul marii sale înfloriri de la sfârșitul secolului al XVIII-

⁶⁶Nohl, pp. 251-252.

lea⁶⁷.

Starck a publicat în 1782 cartea sa despre *Misterele vechi și moderne*, din care o mare parte este consacrată celor de la Eleusis, și care încearcă să stabilească o filiație istorică misterelor masonice⁶⁸. În 1791 a apărut în *Thalia* studiul lui Schiller despre *Misiunea lui Moise*⁶⁹, în care se poate citi: „Aceste ceremonii, unite acestor imagini și acestor ieroglife pline de mistere, ca și adevărurile tainice care se găseau ascunse în aceste ieroglife, și care fuseseră pregătite prin acele practici, erau înțelese în ansamblu sub numele de mistere. Acestea își aveau locul în templul lui Isis și Serapis, și au fost modelul după care s-au format în continuare misterele de la Eleusis și de la Samotrache, iar în timpurile moderne Ordinul Francmasonilor”⁷⁰.

În același eseu, Schiller recomandă lectura unei lucrări din care el recunoaște că a preluat mult: *Misterele ebraice sau vechea Francmasonerie religioasă. Două prelegeri ținute în Loja XXX de la fratele Decius* (Leipzig, Goschen, 1788)⁷¹. Acest frate Decius nu este altul decât filosoful Karl Leonard

⁶⁷Cf. Voltaire, în legătură cu misterele de la Eleusis: „Mai există încă în Francmasonerie o urmă a acestei străvechi ceremonii” (*Essai sur les Moeurs*, în *Oeuvres*, ed. Beuchot, XV, p.170). Lalande, în articolul din *Encyclopedie* consacrat francmasonilor scrie: „La greci fuseseră uzanțe asemănătoare: inițiații în misterele bunei zeițe Ceres, aveau cuvinte și semne pentru a se recunoaște.” (*Supplément aux dictionnaires des sciences, des arts et des métiers*, t.III, Paris & Amsterdam, 1777, p.132).

⁶⁸Cf. J.Blum, *Starck et la querelle du crypto-chatolicisme*, Paris, 1912, p.58.

⁶⁹Schiller, *Die Sendung Moses, Werke*, herausgegeben von Bellermand, t.14, pp. 392-417.

⁷⁰*Ibidem*, p.403.

⁷¹*Ibidem*, p.417.

Reinhold pe care Hegel îl admira⁷² în aceeași măsură ca și pe Fichte, el însuși membru al Masoneriei în această epocă⁷³. Să adaugăm că Wilhelm Heinse, prietenul lui Hölderlin⁷⁴, publicase în 1774 un roman masonic, *Laidion sau misterele eleusiene*⁷⁵ pentru a arăta suficient, desigur, interesul pe care masonii — iar printre ei cei mai bine cunoscuți lui Hegel — îl nutresc pentru Eleusis.

Ce îi atrage, deci, în aceste mistere? Ca și Hegel în poemul său, ei se arată mai preocupați de rigoarea discreției decât de conținutul secretului. Ei admiră tăcerea inițiaților. În 1861, Findel publicând *Istoria Francmasoneriei* o va dedica, între altele, unei loje din Bayreuth care poartă un nume semnificativ: *Eleusis zur Verschwiegenheit*⁷⁶. Vom traduce liber: *Secretul bine păstrat al Eleusisului*, și această formulă ne va servi pentru a exprima intenția hegeliană, care mi se pare aici profund masonică.

Și chiar dacă Hegel n-ar fi fost deja în 1796 un adept al Masoneriei, dacă nu s-ar fi interesat cu simpatie de Francmasonerie, ar fi putut el într-adevăr să ignore elementele simbolismului său și intențiile principale ale legendei sale? Scandalul Iluminismului bavarez era departe de a se stinge. Ar fi fost el, deci, singurul care să nu știe ceea ce fiecare citea în tot felul de publicații, înduioșându-se sau indignându-se,

⁷²Briefe, I, p.12. Scrisoarea de Crăciun, din 1794, către Schelling: „Nu va ieși nimic serios (din Tübingen) atât cât ceva în genul lui Reinhold sau Fichte nu va ocupa acolo o catedră“.

⁷³Cf. Xavier Léon, *Fichte et son temps*.

⁷⁴Cf. Betraux, *op. cit.*, II, p.73; Claverie, *op. cit.*, p.195.

⁷⁵*Laidion oder die eleusischen Geheimnisse*, 1774.

⁷⁶Findel, *Geschichte der Freimaurerei*, Leipzig, 1861. Această lojă a fost fondată în 1860. Numeroase loje au purtat, sau poartă încă, numele de *Eleusis*.

sau bătându-și joc de faptul că fondatorul iluminismului, în codul său secret, acum revelat tuturor, botezase Eleusis orașul Ingolstadt, instituit capitală a Ordinului?

Ni se pare imposibil, în aceste condiții, ca Hegel, dând poemului său numele de *Eleusis*, să nu se fi gândit la Masonerie. Dar această direcție de gândire va fi confirmată de versurile următoare.

PROFANAREA

Hegel tocmai își manifestase amărăciunea de a nu putea fi inițiat direct în misterele grecești, și deci de a rămâne incapabil să *descopere sensul sublim al imaginilor*. Ce-ar însemna un asemenea regret, în afara ideologiei masonice? Nu poate fi vorba de imagini grecești (Eleusis n-a lăsat nici o imagine), nici de imagini creștine (cel puțin cât nu li se atribuie un sens ascuns). Sub care formă s-ar imagina, într-o perspectivă pur creștină, sau în ambianța simplei mitologii grecești, această înțelepciune supremă de care Hegel se plânge că n-a primit-o în taină?

Sentimentul acestei frustrări îl determină pe Hegel să profereze o acuzație: dacă zeii nu se mai destăinuiesc oamenilor (el uită cu totul revelația creștină), este din cauza unei profanări care îi revoltă. Gândirea lui Hegel se ascunde aici în mod straniu:

„Dar porticurile tale au devenit mute, o! zeiță!
Cercul zeilor, reîntorcându-se în Olimp,
A fugit de altarele consacrate
Și geniul purității care-i atrăsese prin farmecul lui
A fugit de mormântul umanității profanate..”

Așadar, ce crimă oribilă i-a alungat pe zei? Ce profanare dezolează astfel geniul purității? Te temi să ghicești. Trebuie să te gândești la apariția și la propagarea creștinismului? Atunci rar Hegel va da „resentimentului” său

față de creștinism un colorit atât de sumbru. Sau se cade să amintească o legendă masonică, anume cea a crimei lui Hiram? Ipoteză îndrăzneată, ce-i drept. Dar trebuie oare mai puțin curaj pentru a insinua că Hegel, în aceste cinci versuri, n-a vrut să spună ceva?⁷⁷

Oricare ar fi fost această profanare, ea interzice de acum încolo o inițiere directă în misterele de la Eleusis. Înțelepciunea supremă nu va mai fi comunicată, din exterior, nimănui. Hegel denunță acum zădărnicia unor tentative de recucerire a secretului pierdut:

„Înțelepciunea preoților tăi⁷⁸ tace, nici un sunet al sfintelor inițieri

N-a fost păstrat pentru noi, și-n van se străduiește
Curiozitatea cercetătorului, mai mult decât iubirea
De înțelepciune (căci cercetătorii o posedă, dar pe
tine,

Înțelepciune, ei tot te disprețuiesc). Spre a deveni
stăpâni ei scotocesc pentru a găsi

Cuvinte în care înalta ta semnificație ar fi gravată!

În zadar! Ei n-au atins decât cenușă și praf,

Unde niciodată viața ta n-o vor găsi;

De-aceea se complac în noroi și neînsuflețire

Acești oameni veșnic morți, mulțumiți cu puțin. Toate
astea pentru nimic.

⁷⁷ Acest vocabular este tipic masonic: secret, consacrare, profanare, Alianță etc. Toți acești termeni se găsesc în scrierile masonice ale epocii (a se vedea, de pildă, *Die Sendung Moses*, de Schiller, sau, mai mult, diversele scrieri ale lui Bonneville, op. cit. 401-415, precum și imnul lui Guérout, *Corul inițiaților în misterele de la Eleusis* (traducere germană în *Minerva*, 1792, p.94). Să remarcăm că în 1795, atunci când Hegel se găsea în Elveția, *Contribuțiile la istoria Revoluției franceze*, animate de Usteri și Oelsner, publicau *La 14 iulie 1790*, un imn masonic „cântat într-un cerc de prieteni”, impregnat în întregime de această terminologie și de aceste sentimente (februarie 1795, pp. 377-379).

⁷⁸ Încă o formulă foarte masonică; a se vedea dedicația *Minervei* (mai sus, pp. 38) și intervenția preoților înțelepciunii în piesa lui Guérout (mai sus, p. 240).

Nu rămâne nici un semn al sărbătorilor tale, nici o urmă a vreunei imagini."

Ce vizează, deci, aceste reproșuri violente? Care sunt acești oameni care se complac în praf și neînsuflețire? P.Betraux se gândește că, în acest pasaj din *Eleusis* „Hegel regretă înțelepciunea greacă pierdută și deplânge faptul că Eleusis nu mai suscită decât curiozitatea arheologilor și nu a celor care caută înțelepciunea”⁷⁹.

Este totuși greu de crezut că Hegel îi atacă cu atâta causticitate pe amatorii de arheologie greacă, și chiar, în genere, pe erudiții puri, cu toate că, atunci când are ocazia, criticile sale sunt lipsite de menajamente. Dar furia sa lovește aici personaje mai clar determinate.

Este evident că Hegel nu regretă însăși înțelepciunea greacă, în pozitivitatea sa. El nu suferă din cauză că nu știe precis ceea ce se petrecea în templul de la Eleusis, în timpul faimoaselor ședințe de inițiere. Dealtfel crede că știe. El nu aspiră nostalgic să regăsească aceste credințe deosebite, cărora se abandonau mulțimile grecești în epoca lor de înflorire. Nu putem să fim de acord cu Haym atunci când afirmă că poemul lui Hegel „este un imn dedicat zeiței de la Eleusis, o elegie despre dispariția unei frumoase credințe, un protest contra poeziei *Aufklärung*-ului”⁸⁰.

Dorește, oare, cu adevărat Hegel să asculte cuvântul preoților antici? Știm ce gândește despre ei: castrații!⁸¹ El va arăta în curând câtă stimă are pentru conținutul istoric al misterelor, „a învăța secretul de a mânca pâinea și de a bea vinul” căci în *Fenomenologia spiritului* el va adăuga: „Nici animalele nu sunt excluse de la această înțelepciune, ci se

⁷⁹P.Betraux, *op. cit.*, II, p.73.

⁸⁰R.Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, p.38.

⁸¹Nohl, p.250, n.1.

arată mai degrabă a fi cele mai inițiate în ea; căci ele nu stau în fața lucrurilor sensibile ca și cum acestea ar fi existente în sine, ci, desperând de această realitate și în completa certitudine a nimicniciei ei, ele se apucă și le mănâncă; și întreaga natură sărbătorește, ca și ele, aceste mistere relevate tuturor care, învață ce este adevărul lucrurilor sensibile⁸².

Interpretarea modernă a misterelor eleusiene este de fapt asemănătoare celei a lui Hegel: inițierea constă fără îndoială în simpla prezentare a actelor umane cele mai naturale și, de exemplu în expunerea moaștelor și în consumarea unui spic de grâu recoltat⁸³.

În *Eleusis* Hegel nu se gândește deloc la credința vechilor greci, iar înțelepciunea care îl atrage nu este cea a realului Eleusis, ci aceea pe care Eleusis o simbolizează în ochii săi. Tot astfel, nu-i este ciudă pe arheologii care scotocesc solul Aticii și nu regretă dispariția spectacolelor pe care le organiza Marele Preot!

Oare nu asimilează atunci doctrina secretă a Eleusisului misticii creștinismului primitiv? Sub masca simbolului, el ar protesta, într-o manieră care-i este familiară în această epocă, contra celor care caută să definească și să păzească litera — care ucide, în detrimentul spiritului — care vivifică. Divinitatea nu se revelează „în semne și cuvinte”⁸⁴. Într-o scrisoare către prietenul său, Hölderlin a denunțat pe „groparii” (*Totengräber*) din Tübingen. Condamnarea unui creștinism încrămășat în pozitivitatea sa este desigur prezentă în gândirea poetului *Eleusis*-ului, dar ea nu intervine decât într-o manieră accesorie. Textul atinge o anume precizie,

⁸²Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.Hyppolite, Paris, 1939, I, pp. 90-91 (trad. rom., p.66).

⁸³A.Bonnard, *Civilisation grecque*, Lausanne, I, p.161.

⁸⁴Nohl, *op. cit.*, p.68.

astfel că e dificil de văzut ce relație directă ar uni exegeza creștină cu elucidarea inițierilor grecești, cu adorația înțelepciunii păgâne.

În realitate, Hegel pune o problemă foarte generală. În nici un mod, gândește el, adevărul nu se găsește cristalizat în formule, sau gravat în semne, ca și când ar fi o monedă. El exclamă adesea, împreună cu Lessing:

„...als ob
die Wahrheit Münze ware!“⁸⁵

El vrea să potolească ardoarea intempestivă a tuturor cercetătorilor de mărunțișuri, dar își îndreaptă proiectele spre unii dintre ei în mod special. Împroscăturile sale îi ating și pe arheologii eleniști, și pe exegeții creștini, dar cine servește, deci, de țintă? Acum se poate ghici cu ușurință că Hegel se gândește din nou la Masonerie. El îi atacă pe unii masoni.

Prin aceasta nu dovedește nici o originalitate. Înaintea lui, în lucrarea sa *Eseu despre Masonerie*, Beyerlé condamnase „curiozitatea cercetătorului“. Analizând preocupările diverse ale fraților săi întru Masonerie, el distingea „două feluri de curiozitate: una respectabilă, aceasta fiind dorința de a cunoaște și de a învăța lucruri care pot contribui la fericire; cealaltă este dorința nerăbdătoare și frivolă de a cunoaște lucrurile numai pentru satisfacția de a le cunoaște“. Și adaugă: „Se va găsi în Plutarh un mare capitol despre curiozitatea reprobabilă, care ar fi util să se citească multora din cei care intră în Masonerie“⁸⁶.

Hegel acceptă această distincție familiară pentru un anume curent de opinie masonic. El o va regăsi, nu fără bucurie, pare-se, în scrisoarea pe care i-o va adresa Duboc, mult mai târziu, în 1822: „Este ingrat să intri în relație cu oameni care posedă mai degrabă curiozitate decât o veritabilă

⁸⁵Lessing, *Nathan der Weise*, III, 6: „Ca și cum adevărul ar fi monedă“.

⁸⁶Beyerlé, *op. cit.*, p.185.

dragoste de adevăr...⁸⁷

El putuse să întâlnească deja această idee în scrierile lui Lessing, pe care-l admira profund. Dragostea lui Hegel pentru Lessing era cel puțin la fel de mare ca cea pe care o simțea față de Rousseau. La Colegiul din Tübingen, mărturisește unul dintre colegii săi, „îl puteai găsi întotdeauna pe Hegel preocupat să-l citească pe Rousseau”⁸⁸. Dar această preocupare nu rămânea totuși atât de exclusivă, și un alt coleg, Schelling, îl califică pe Hegel ca „familiar al lui Lessing”⁸⁹. De fapt, Hegel îl citează pe Lessing cu predilecție și-l aprobă cu fervoare tot timpul. Înțelepciunea lui Nathan îl însoțește și-l ajută în mod sigur pe poetul *Eleusis*-ului. Mai mult încă, înțelepciunea lui Lessing, care nu este pusă în întregime în *Nathan Înțeleptul*, îl inspiră. Hegel a citit și alte opere ale maestrului. Este de neconceput ca el să nu fi ținut să cunoască în mod deosebit *Ernst și Falk. Dialoguri pentru francmasoni*⁹⁰. Eleusis reia multe idei din aceste dialoguri.

Francmasonul Falk îi reproșează lui Ernst, pe care-l incitase să fie și el „admis”, de a se fi lăsat antrenat în înșelătoare cercetări despre originea Ordinului. Ernst n-a găsit nimic sigur, și cum el își mărturisește deziluzia, Falk îi răspunde: „Văd în asta că tu ai săpat *deja în mormintele predecesorilor noștri*”⁹¹. Iată deci cercetătorul care se complăce în ceea ce este mort! Ernst nutrește speranța de a

⁸⁷ *Briefe*, II, p.320, Scrisoarea nr. 420.

⁸⁸ Leutwein, citat de Haering, *op. cit.*, p.52.

⁸⁹ *Briefe*, I, p.21.

⁹⁰ Lessing, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, Wolfenbüttel, 1778, 1790.

⁹¹ Lessing, *op. cit.*, *Dialogul al IV-lea* (Sublinierea lui Lessing).

găsi totuși câteva adevăruri în informațiile pe care cercetarea sa i-a permis să le dobândească. El le evocă, una după alta, solicitând aprecierea lui Falk. Acesta respinge totul cu dispreț; totul nu este pentru el decât praf (*Staub*), folosind același termen ca și Hegel în *Eleusis*. Să ascultăm un moment pe cei doi interlocutori, dar să preschimbăm lungile întrebări ale lui Ernst, cu scopul de a reține mai ales scurtele răspunsuri ale lui Falk:

„Ernst: — Dar această trecere în ...

Falk: — În Londinopolis? Nu-i așa? — Praf (*Staub*).

Ernst: — Și actul Parlamentului în timpul lui Henry al IV-lea?

Falk: — Praf!

Ernst: — Și marile privilegii (...)?

Falk: — Praf!

Ernst: — Și Locke (...)?

Falk: — Praf și nimic decât praf!⁹²

Acest praf, iată tot ceea ce strâng cei care n-au înțeles veritabilul sens al Masoneriei, și, în genere, veritabila natură a adevărului. Lessing recuză toate legendele masonice și condamnă vana curiozitate istorică. Hegel a regretat, poate, că autorul *Dialogurilor* formulează totuși, la rândul său, o nouă ipoteză despre originea Ordinului, e drept, despuiată de tot miraculosul, dar totuși grefată pe considerații etimologice hazardate⁹³. Doctrina *Dialogurilor* nu rămâne în această privință mai puțin clară. Lessing se face promotorul unei Masonerii care „în fond nu se bazează pe legături exterioare care degenerază atât de des în regulamente civile, ci, din contră, chiar pe sentimentul spiritelor care simpatizează

⁹²Lessing, *op. cit.*, *Dialogul al IV-lea*, p.39-41.

⁹³Sfârșitul *Dialogurilor*.

împreună⁹⁴. Nu recunoaștem, oare, în această definiție, *Bundul* studenților din Tübingen?

Remarcabil este faptul că, în fond, Lessing adresează unei anumite maniere de a concepe Masoneria aceleași critici pe care le opune unei anumite maniere de a concepe religia. În ambele cazuri el respinge dogmele încremenite, prescripțiile exterioare, ritualul mort. El este neîncrezător în simboluri și se teme de reificarea gândirii: „Aceste cuvinte, aceste semne și aceste uzanțe nu sunt Francmasonerie”⁹⁵.

Ideile lui Lessing au exercitat o mare influență asupra Masoneriei germane, și, în orice caz, asupra tuturor acelor gânditori care după el, au aderat la Francmasonerie. Ele aparțineau acelei mișcări pe care noi o numim Masonerie liberală, ca și Beyerlé care spunea, la rândul său, „că Frații Masoni voind să cunoască scopul Francmasoneriei, în loc să ridice vâlul care o acoperă, au căutat să o ghicească prin simbolurile care sunt pictate pe acest vâl; așa se face că ei s-au înșelat aproape toți în chiar explicația iluzorie a acestor simboluri; de aici nașterea sectelor masonice”⁹⁶.

Lessing vedea în Masonerie un instrument „al acestui cosmopolitism” (*Weltbürgertum*) care avea să-i seducă pe cei trei prieteni, Hölderlin, Hegel și Schelling, în tinerețea lor.

În *Dialoguri*, el merge foarte departe în acest sens, și, împotriva opiniei anumitor frați, el propune să fie admisă toată lumea în Masonerie, „fără deosebire de religie, fără deosebire de condiție socială” (*Bürgerlicher Stand*)⁹⁷. El se ridică chiar și contra excluderii evreilor, cârpacilor și

⁹⁴Lessing, *op. cit.*, *Dialogul al IV-lea*, p.36.

⁹⁵Lessing, *Dialoguri...*, I, p.17.

⁹⁶Beyerlé, *Essai sur la Maçonnerie*, I, Prefață, p.XXX.

⁹⁷Lessing, *op. cit.*, I, pp. 88-89.

servitorilor⁹⁸.

Atunci când într-o scrisoare către Schelling, Hegel îi amintește fidelitatea sa față de *Bund*, el rezumă astfel idealul: „Rațiune și libertate rămân cuvântul nostru de ordine (*Losung*), iar punctul nostru de unire, Biserica*invizibilă”⁹⁹.

Or, ideea de *Biserică invizibilă* aparține de asemenea lui Lessing. Fără îndoială, el o preia aici din limbajul teologic, dar o aplică Masoneriei, pe care o concepe ca pe o legătură vie de adepți care încearcă aceleași sentimente și împărtășesc același ideal. Din momentul în care se întruchipează, sau se realizează, idealul se profanează și se pierde. Pentru a evita această degenerare, trebuie să-l păstrezi mereu viu în inimă și numai acolo. Totuși Lessing presupune just ineficacitatea unui ideal neîntruchipat în ceva. O *Biserică invizibilă* nu poate schimba soarta oamenilor, de care el nu vrea să se dezintereseze; este vorba tocmai de ei, de fericirea lor, de libertatea lor, de accesul lor la perfecțiune.

Pentru că adevărata religie, biserica invizibilă a lui Christos (*Religion Christi*) s-a degenerat și pervertit în religia creștină (*Christliche Religion*)¹⁰⁰, trebuie să reînvie o nouă biserică invizibilă. Masoneria se va preocupa de acest lucru. Dar, grupare umană, acționând în lumea reală, cum ar putea ea să refuze de a se realiza, cum ar putea ea să nu dorească această realizare? Lessing înțelege această necesitate. El încearcă să reconcilieze exigențele contrare, cărora, în viziunea sa, adevărata biserică trebuie să se supună, și el nu ajunge în acest sens decât la o doctrină paradoxală. Pentru a-l face pe Ernst să simtă ce este, în esență, Masoneria, Falk îi vorbește de oameni care animă idealul cosmopolit, apoi îi

⁹⁸Lessing, *op. cit.*, IV, p.24.

⁹⁹*Briefe*, I, p.18.

¹⁰⁰Lessing, *Die Religion Christi*.

sugerează: „Și dacă acești oameni n-ar trăi mereu într-o dispersare inoperantă? Nu întotdeauna într-o *biserică invizibilă*?”¹⁰¹. Se vede că, pentru Lessing, Biserica invizibilă, este în realitate o *Biserică semivizibilă*, este Masoneria, așa cum o concepe el, Masoneria ideală, adică o biserică ascunsă.

Bund-ul tinerilor seminariști (*Stiftler*) încearcă să o facă efectivă. El nu se va sustrage destinului ideilor grupurilor umane, în ciuda protestelor pe care Hegel le ridică, în *Eleusis*, împotriva cercetării arheologice și a vanei curiozități istorice, împotriva lucrurilor „moarte” în care nu se poate întruchipa înțelepciunea, împotriva semnelor și imaginilor, a jurămintelor și a dogmelor. N-a ales el deja un cuvânt de ordine (*Losung*), formule și un program? Acesta din urmă va degenera, la rândul său, în „regulamente civile” și în câțva timp Sinclair va putea să stigmatizeze „trădarea” lui Schelling! Aceasta este povara obiectivității.

IDEALUL MASONIC

Pentru moment, în *Eleusis*, Hegel exaltă un ideal viu, pe care ar fi zadarnic să-l cauți în pietre sau în cuvinte, ca și cum ar putea să fie gravat acolo, și care va rămâne deci un secret, fiindcă el refuză să se unească cu ceea ce este contingent. Dar acest secret nu este oare arhetipul celui pe care masonii îl păzesc cu atâta gelozie? Hegel folosește limbajul lor pentru a încerca să-l definească:

„Pentru cel născut din inițiere, plenitudinea înaltelor învățăminte,
Adâncurile simțămintelor inexprimabile erau mult prea sacre,
Spre a considera că niște semne moarte-s demne de-a

¹⁰¹Lessing, *Ernst und Falk*, p.68 (Sublinierea aparține lui Lessing).

le exprima.

Gândul însuși nu poate fi cuprins de sufletul ce se uită pe sine,

Pierdut în afara timpului și spațiului și cufundat în presimțirea infinitului,

Pentru ca apoi să se trezească din nou la conștiință.

Cel care-ar încerca să vorbească altora despre aceasta
Și-ar da seama de sărăcia cuvintelor,

Înfrișat de-a fi gândit sacrul cu atâta micime,

De-a-l fi profanat prin cuvinte, acolo unde discursul
un păcat îi pare,

Când tremurând¹⁰² gura-și închide".

Aceste versuri, desigur, pot să nu vizeze doar masoneria. Se întrevide în ele ecoul reproșurilor pe care Lessing le face de obicei religiei pozitive: „Litera nu este spiritul... și Biblia nu este Religia”¹⁰³. Hegel, de asemenea, condamnă „o credință moartă, o credință a memoriei și a gurii”¹⁰⁴.

Dar chiar nu există oameni, „inițiați”, care, asemeni lui Falk, al lui Lessing, renunță la exprimare și păstrează secret idealul lor? Se va face o comparație utilă între ultimele versuri ale lui Hegel, pe care tocmai le-am citat, cu această afirmație a lui Bonneville: „Masonul ridicat la ultimul grad vorbește *după bunul său plac* despre ceremonii, dar ceea ce nu spune niciodată, să fie sacrul”¹⁰⁵.

Ca și Lessing, Hegel încearcă să justifice în mod

¹⁰²*Bebend*, după textul publicat de Haering. Rosenkranz și Hoffmeister dau aici cuvântul *Lebend* (viu).

¹⁰³Lessing, *Gegensätze*, Fragmentul I.

¹⁰⁴Nohl, *op. cit.*, p.59.

¹⁰⁵Bonneville, *Les Jésuites chassés de la Maçonnerie*, Londra, 1788, I, pp. 68 (Sublinierea lui Bonneville).

speculativ o discreție pe care alții ar putea-o lua drept o simplă precauție practică, sau drept un rit lipsit de interes. Mizând pe dublul sens al cuvântului german *können* (a fi capabil să..., a avea dreptul să...). Lessing afirma că idealul masonilor este „ceva pe care chiar cei care îl știu nu pot (*können*) să-l spună”¹⁰⁶. Masonii avizați tac, așa cum tăceau inițiații de la Eleusis. Și Falk uzează de un procedeu remarcabil pentru a-i sugera lui Ernst acest ideal masonic pe care îl poate comunica, un procedeu care a cunoscut prestigioase antecedente! Prin întrebările și răspunsurile sale reticente, el îl incită pe Ernst să elaboreze el însuși un pur ideal de umanitate rațională, un pur ideal cosmopolit. El devine mai degrabă povățuitor decât instructor, în maniera socratică, sau malebranchiană. Falk va practica această maieutică atât timp cât este posibil. Și idealul fiind determinat de însuși Ernst, Falk nu va avea decât să-l boteze: oamenii acționează efectiv pentru săvârșirea acestui ideal al rațiunii pure. Noi îi recunoaștem.

Falk s-a supus pe cât posibil datoriei inițiatului de a păstra secretul, fiindcă el știe că „acesta nu se poate spune”. Hegel ar adăuga: „vorbind chiar și limba îngerilor”! Falk n-a furnizat idealul masonic sub formă de „dogme”, sau de „semne seci”. Într-un text anterior poemului *Eleusis*, Hegel îl comparase pe Socrate cu Isus în ceea ce privește forma exterioră a învățăturii lor. Și el putea atunci să constate că Socrate însuși „nu lăsase semne masonice” (*maurerische Zeichen*)¹⁰⁷. Iată-ne ajunși acolo! Hegel, după Lessing, visează la o imposibilă masonerie socratică: „Au existat cu ceritudine socratici, dar niciodată o societate (*Zunft*) care s-ar

¹⁰⁶Lessing, *Ernst und Falk*, I, p.18.

¹⁰⁷Nohl, *op. cit.*, p.34.

fi distins, precum masonii, prin ciocan și mistrie¹⁰⁸.

Atfel Lessing și Bonneville, între alții, voiau să purifice Masoneria de însemnele, regulamentele și instituțiile sale pozitive. Regăsim paradoxul unei Biserici invizibile, pe care trebuie totuși s-o instaureze vizibil. Într-un pasaj din *Pozitivitatea religiei creștine*, Hegel opune pe membrul unei „secte filosofice”, care intră liber în imperiul moralității, în „Biserica invizibilă”, membrului unei „secte pozitive”, obligat să asculte de alte îndatoriri decât de cele care i se impun lui însuși¹⁰⁹. Dar „secta filosofică” va ajunge ea însăși să se sustragă de la orice pozitivitate?

În perioada *Eleusis*-ului, și chiar mai înainte, Hegel și-a pus deci problema raporturilor dintre socratism și pozitivitate, aplicând-o cazului particular al Masoneriei. În spiritul său se produce următoarea asociere de idei: Socrate îi sugerează, în 1795, reprezentarea semnelor masonice. Douăzeci de ani mai târziu, această asociere de idei se menține încă. În *Introducere la Prelegerile de istorie a filosofiei* de la Berlin, el a vorbit despre simbolismul masonic comparându-l în mod foarte firesc cu misterele de la Eleusis, apoi l-a evocat pe Socrate¹¹⁰.

Dar să mai revenim la Falk. El este artizanul acestei Masonerii ideale, care nu poate fi spusă. Astfel înțelege el speculativ interdicția masonică de a dezvălui secretul. Ea nu se adresează decât masonilor nedesăvârșiți, celor care n-au înțeles că idealul este indicibil. Trufași, ei își imaginează că au descoperit secretul, și pretind să-l traducă în cuvinte: le este interzis să divulge aceste produse inoportun venite din

¹⁰⁸*Ibidem*, p.33.

¹⁰⁹*Ibidem*, p.177.

¹¹⁰Hegel, *Geschichte der Philosophie, Einleitung*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1940, pp. 55-56.

imaginația lor. Există deci cei care tac fiindcă, asemenea lui Falk, pentru a ielua termenii lui Hegel, se înfricoșează „de a fi gândit sacrul cu atâta micime, de-a-l fi profanat prin cuvinte”; apoi sunt cei care rămân departe de ideal și care ar vorbi fără considerație, dacă n-ar fi constrânși, din afară, să păstreze secretul. Hegel dezvoltă această temă încă de la elaborarea *Eleusis*-ului:

„Ceea ce inițiatul își interzicea astfel lui însuși,
O înțeleaptă lege interzicea spiritelor mai sărace
De-a divulga ceea ce văzuse, auzise, simțise-n noaptea
sacră,
Ca zarva lor să nu-l tulbure pe cel mai bun
În reculegerea sa, ca vorbăria goală
Să nu-l irite contra sacrului însuși”.

Imaginea „Eleusisului cu secretul bine păstrat” nu ilustrează oare în mod fericit aceste cuvinte? Ce ar deveni idealul în aventurile unui colportaj fără rușine? El s-ar perverti, s-ar transforma în contrariul său, ar deveni o religie pozitivă. Hegel a descris această profanare a sacrului, dezlănțuind cu această ocazie, resentimentul său față de creștinismul istoric.¹¹¹ Ar trebui să se interzică „spiritelor mai sărace” să vorbească, pentru ca sacrul

„... să nu fie călcat în picioare, acolo unde memoria-l
afirmă,
Ca să nu devină jucăria și marfa sofistului,
Care l-ar vinde pentru câteva oboluri,
Sau masca oratorului ipocrit,
Sau chiar nuia pentru copilul bucuros, care nu devine
în cele din urmă
Atât de gol încât n-ar mai găsi rădăcinile vieții sale
Decât în ecoul limbilor străine.
Fiii tăi, zeiță, nu trăgeau avar după ei

¹¹¹P.Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain, 1953, p.116, n.l.

Onoarea ta prin străzi și piețe; ei o păstrau
În sanctuarul intim al pieptului lor."¹¹²

Toate acestea nu sună prea bine, nici chiar în originalul german. Dar gândirea rămâne clară, cel puțin pentru cei care cunosc operele de tinerețe ale lui Hegel. Filosoful adună aici toate protestele sale contra gândirii reificate și contra religiei pozitive. Majoritatea sunt reluate din Lessing, dar se întrevăd și accente fichteene în această exaltare a idealului care refuză orice reprezentare concretă.

Hegel nu iartă religiilor pozitive „de a învăța” idealul și iubirea, de a inculca catehisme, de a se sprijini pe tratate de teologie. El se revoltă împotriva gândirii care poate impune sacrul în cugetul copiilor cu o lovitură de ciomag. El revine adesea asupra acestui subiect. Fără îndoială că a fost foarte impresionat de scena crudă a Patriarhului, din *Nathan Înțeleptul*:

„... Denn ist
Nicht alles, was man Kindern tut, Gewalt?
Zu sagen: ausgenommen, was die Kirch
An Kindern tut!“¹¹³

Bun luteran, în aparență, Hegel nu admite nici el uzajul religios al limbii latine („ecoul limbilor străine”), și de multe ori denunță cupiditatea preoților, traficul actelor religioase. El se pune în slujba apărării credinței pure, al idealului fără compromis și le apără gândindu-se la o posibilitate a salvagădării lor într-o Masonerie „à la Lessing”.

Un ideal atât de pur poate oare să unească oamenii?

¹¹²Cf. Bonneville, „... să examinăm cu răbdare ceea ce ține de sacru în liniștea sanctuarului interior” (*Les Jésuites chassés de la Maçonnerie*, p.41). Fiii „lui Ceres” pot fi asimilați „Fiilor Terrei” pe care îi vom identifica în capitolul următor.

¹¹³Lessing, *Nathan der Weise*; „... Căci/ Nu este oare silnicie tot ce/ Asupra copilașilor nevârștnici/ Se săvârșește, în afară de/ Acelea ce biserica le face?” (trad. rom. Lucian Blaga, p.234). A se vedea în acest sens Nohl, *op. cit.*, pp. 11, 42, 183.

Ce altceva, deci, îi va lega pe inițiați unul de altul, dacă nu semne, cuvinte, rituri? Lessing împinge foarte departe disprețul formalismului și al materialității masonice. Văzând în Masonerie, înainte de toate, o comunitate spirituală (*Biserică invizibilă!*) Falk îi spune lui Ernst, înainte ca acesta să se fi decis să solicite inițierea sa: „Această explicație, această iluminare, îți va reda liniștea și fericirea chiar și fără să porți *numele* de francmason”¹¹⁴.

Există „admiși” (*Aufgenommen*) în stilul masonic francez, „inițiați” care sunt, în fond, mai puțin veritabili Masoni decât profanii. Există profani care sunt mai buni masoni decât unii inițiați „căci poate fi ceva fără să se numească astfel”¹¹⁵. În *Nathan Înteleptul*, Lessing avertizează că „nu-i totdeauna potriveală/ Între ce ești și ceea ce în lume/ Ar trebui să fii”¹¹⁶. Se recunoaște aici originea unui demers al gândirii căruia i se abandonează adesea în ceea ce privește apartenența unei persoane la o religie pozitivă, sau la o alta, sau la nici una. Să ne amintim de un moment patetic al dramei lui Lessing:

„Klosterbruder: Nathan! Nathan!
Ihr seid ein Christ! Bei Gott, Ihr seid ein Christ!
Ein besserer Christ war nie
Nathan: Wohl uns! Denn was
Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir
Zum Juden!”¹¹⁷

¹¹⁴Lessing, *Ernst und Falk*, I, p.81 (Subilnierea lui Lessing).

¹¹⁵*Ibidem*, p.82.

¹¹⁶Lessing, *Nathan der Weise* (trad. rom. Lucian Blaga, p.299).

¹¹⁷Lessing, *Nathan der Weise*:
„Călugărul: Nathan! Nathan!
Îmi sunteți un creștin! Da, un Creștin!

Această comuniune a diversității oamenilor în unitatea idealului, acest dispreț al contingentelor istorice, datorează mult *Aufklärung*-ului. Dar se vede bine cu ce pericole amenință religiile pozitive societățile secrete și „Alianțele” pe care le fondează tinerii seduși de Masonerie. Primejdia principală este disoluția.

Hegel nu se teme încă de aceste pericole, pe care nu le va descoperi, poate, decât mai târziu. În acest moment, pentru el, veritabilii inițiați, veritabilii Masoni, Masonii reformați, nu se recunosc în esență nici după numele lor, nici după însemne, nici după obiceiuri, deși toate acestea pot juca un rol auxiliar. Adevărații inițiați sunt cei care, de oriunde ar veni, sau oriunde ar fi, se străduiesc să trăiască după un înalt ideal de umanitate, ideal care trebuie încorporat unor revendicări sociale și politice.

Lessing i-a inspirat această atitudine. În ea se rezumă întreaga doctrină a *Dialogurilor*. Dar Lessing simțea intens fragilitatea unui ideal care se păstrează nepătat de orice realitate. Hegel îi împărtășește temerile sale și, de asemenea, cum vom vedea imediat, optimismul său, adoptând maniera sa de salvagardare. Continuând să se adreseze zeiței Ceres, căreia fiii îi păstrau onoarea bine ascunsă „în sanctuarul pieptului lor”, el spune:

„Iată pentru ce tu nu erai pe buzele lor.
Viața lor te onora; în faptele lor ești încă vie,
Și-n noaptea asta te-am zărit, sfântă divinitate,
Ce-mi revelezi adesea viața fiilor tăi,
Pe tine te presimt uneori ca suflet al faptelor lor!
Tu ești spiritul elevat, credința fidelă,

Cum altul nu a fost mai bun vreodat'!
Nathan: Norocul nostru! Ceea ce pe mine
Creștin mă face-n ochii dumneavoastră,
Vă face-n ochii mei evreu.”
(Trad. rom. Lucian Blaga, ed. cit., p.277).

Tu ești divinitatea, ce nu se înclină, chiar când totul pierel"

Acest sfârșit al poemului arată mult mai bine decât restul că gândirea lui Hegel nu se consacră doar zeiței Ceres a vechilor credințe grecești. În mod sigur, această divinitate s-a „înclinat” în fața altor zei, într-un anumit ceas al istoriei, iar când „totul pierel”, când civilizația greacă s-a prăbușit, templul Eleusisului s-a năruit o dată cu ea. Hegel se va întreba îndelung, se știe, asupra cauzelor și asupra sensului acestei extraordinare catastrofe. Ceres simbolizează ceea ce a supraviețuit, și care nu se poate reduce la câteva superstiții antice, sau la câteva rituri misterioase: credința profundă în ideal, speranța în omul pe care-l cultivă masonii, „admiși” sau nu. Trăirea idealului în ei se va dezvălui în existența lor, în faptele lor (*Thaten*). Hegel repetă de două ori acest cuvânt, așa cum reluate de două ori cuvântul *Bund* (*Alianță*).

Nici vorbele, nici semnele nu definesc masonul, ci numai faptele sale. Falk nu putuse să-i propună alt criteriu lui Ernst, preocupat să-și recunoască frații. Masonii, spunea el, se disting numai prin faptele lor (*Thaten*), prin „aceste fapte, aceste fapte elocvente. Aproape c-aș putea să spun: aceste fapte strigătoare la cer”¹¹⁸. Pe unele dintre acestea Ernst crede că le cunoaște, și-i amintește lui Falk exemple de acțiuni filantropice făcute de către lojile masonice¹¹⁹. Ele apar destul de slabe și palide alături de marea operă istorică a genului uman. Fondarea câtorva orfelinate, a câtorva case de binefacere sunt tratate de Falk cu dispreț: acestea sunt binefaceri pe care și alții le pot înfăptui. Nu sunt oare și fapte care-i caracterizau numai și numai pe Masoni? Chestionat asupra acestei probleme, Falk mai întâi se eschivează. El afirmase mai înainte că „secretul Francmasoneriei (...) este

¹¹⁸Lessing, *Ernst und Falk*, p.25.

¹¹⁹*Ibidem*, pp. 25-30.

ceea ce francmasonul nu poate dezvălui, chiar dacă ar fi posibil, când el ar voi-o"¹²⁰. Dar pentru a atenua decepția lui Ernst și a se apăra de ironia sa, el va da totuși câteva indicații asupra actelor masonilor:

„Ernst: — Ah! Atunci ei înșiși nu sunt exprimabili în cuvinte? Falk: — Nu e ușor! Eu nu am posibilitatea și dreptul să-ți spun decât atât: adevăratele fapte ale francmasonilor sunt atât de mari, se întind atât de departe, încât secole pot să treacă înainte ca să se poată spune: Iată ceea ce ei au făcut! Cu toate astea, ei au săvârșit tot binele care se găsește în lume, înțelegi? În lume! Și ei continuă să înfăptuiască tot binele care se va produce în lume, înțelegi? În lume!”¹²¹

Prin urmare, francmasonii sunt toți cei care duc o viață exemplară. Salvagardarea Masoneriei este acțiunea masonilor, datorită căreia ei se pot recunoaște. Dar Lessing, atribuindu-i în același timp Masoneriei un caracter distinctiv, nu-i atribuie trăsăturile unei Masonerii pozitive? Iar aceasta din urmă nu riscă să se dizolve? Nu. Ea doar se metamorfozează. Ea se va ascunde în spatele semnelor care nu prezintă nici o importanță intrinsecă, fiind comunitatea secretă a tuturor celor care, peste tot și în toate timpurile, se unesc pentru a îndeplini faptele cele mai bune, în mod cosmopolit.

Inițiații Eleusisului nu i se dezvăluie lui Hegel decât prin viața lor. Idealul lor nu se exprimă decât în faptele lor. Grație faptelor lor, Hegel poate să recunoască pentru *frații* săi pe inițiații antici și pe inițiații moderni. Poemul său se termină în ditirambe.

Nu furnizează el astfel dovada apartenenței efective a autorului său la societatea secretă, datorită unui fel de indiscreție paradoxală? Și-ar fi permis Hegel o vorbărie pe care s-o interzică altora? Dealtfel Hegel se abține de la orice

¹²⁰*Ibidem*, IV, p.16.

¹²¹*Ibidem*, IV, p.32.

dezvăluire zgomotoasă și neechivocă. Poemul rămâne destul de ambiguu, pentru ca mulți cititori să se înșele, citindu-l, destul de echivoc chiar și pentru a corespunde perfect intențiilor și manierei unui scriitor masonic.

Desigur, el poate fi citit, cu dificultate, însă, și din afara perspectivei în care îl plasăm, dar câștigă, dimpotrivă, extrem de mult în claritate dacă i se recunosc presupuzițiile masonice. Din această perspectivă poemul capătă o justificare intelectuală mai radicală.

Să adăugăm că apartenența administrativă la Masonerie nu poate să-i pară mai importantă lui Hegel din *Eleusis* decât lui Lessing din *Dialoguri*. Ceea ce contează pentru ei, este mai ales un ideal intelectual, moral și social deosebit, o generoasă aspirație la demnitate, la libertate, la *Weltbürgertum*. Fără îndoială, în acest poem, ca și în alte opere contemporane, Hegel se angajează să urmeze acest ideal și să respecte condițiile care, după Lessing, constituie esența Masoneriei. Dar noi știm că se angajează totuși într-o altă manieră. El intră într-un *Bund* al cărui scop îl cunoaștem acum, extinderea, afinitățile masonice.

Desigur „inițiatul” „tremurând gura-și închide”, dar numai pe jumătate. Și gândirea sa se învăluie în negură, ca și colinele din Tschugg în noaptea romantică. Dar sabia învăpăiată străpunge pentru noi aceste neguri, ca un fulger.

Eleusis, acest poem masonic, este neterminat, cam dezlânat, complicat, încurcat. Stânjeneala autorului nu provine numai din dificultățile unui gen literar pentru care nu are vocație. Ea provine de asemenea dintr-un subiect rebel la formă, pentru că el vrea să rămână pe jumătate secret, și pentru că îmbină sugestiile de loc și moment cu o inspirație mai profundă.

Poate, oare, activitatea spiritului să se sustragă obiectivării. Este oare obiectivarea uneori legitimă? În decursul întregii sale vieți, Hegel va fi obsedat de asemenea întrebări, ca și de o alta, corelată primeia: cum își conservă subiectul individual libertatea, integrându-se unui *Bund*, unei

secte, unei Biserici, unui Stat?

În *Eleusis* această problematică rămâne confuză. Hegel încearcă soluții. El pleacă de la pura contemplație și ajunge, aparent firesc, la exaltarea purei acțiuni. În ansamblul său, poemul se încheie într-un imens paradox. Oare nu vrea el să exprime inexprimabilul, să protesteze contra servituții gândirii, în cuvinte și imagini, încercând mereu „să întruchipeze eternul”? Și el agață mai întâi Eternul de lună, apoi îl poartă în urma unui cortegiu de umbre nefirești și, pentru a sfârși, îl aruncă la picioarele acestui idol care tronează în templul său de piatră, Ceres! Gândirea lui Hegel va trăi din acest conflict între imagine și idee, între mit și istorie.

Ea se angajează în acest conflict nesigur; dar aici în loc să îndepărteze umbrele, dimpotrivă, ea le invocă, acoperindu-se cu vălurile unui mister modern, el însuși pe jumătate ascuns sub un mister antic.

CAPITOLUL AL II-LEA

FIII TERREI

În noiembrie 1796, Hegel adresează lui Hölderlin o scrisoare care prezintă un caracter net «ostensibil»¹. Conform unei practici destul de obișnuite în această epocă, el o trimite prietenului său, — căruia considera că i se poate destăinui — cu scopul ca acesta să o prezinte sau să o citească unei a treia persoane, în acest caz comerciantul Gogel, în casa căruia Hölderlin și Sinclair se străduiau să-i obțină un loc de preceptor. Scrisoarea «ostensibilă» permite să-l înștiințeze indirect pe Gogel ceea ce n-ar fi convenabil, sau ceea ce ar fi umilitor să i se spună fără intermediar: tocmeala salariului, cererea rambursării cheltuielilor de călătorie. Ea constituie de asemenea o împuternicire a lui Hölderlin: acesta este autorizat să trateze cu Gogel în numele lui Hegel, pe care-l va înștiința în curând: «Domnul Gogel a citit scrisoarea ta și, cum nu mă așteptam, el a fost foarte mulțumit de ea»².

¹*Briefe*, I, p.441, n.1. Remarca lui Hoffmeister „Wenn auch der ganze Brief ostensibel für den Kaufmann Gogel gehalten ist.“

²*Briefe*, I, p.44.

FAMILIA GOGEL

În mod obișnuit, unei scrisori «ostensibile» i se alătură o alta, mai confidențială, un fel de «mod de folosire» a celei dintâi, și pe care destinatarul o păstrează pentru el. Dar scrisoarea din 1796, la care ne referim este publicată fără cea însoțitoare. Lipsește de asemenea o parte a corespondenței pe care Hölderlin a consacrat-o comentariului demersurilor sale pe lângă Gogel. În scrisorile rămase, Hölderlin face acestuia din urmă cel mai viu elogiu. El îi prezintă pe cei din familia Gogel, ca pe niște oameni bogați, inteligenți, animați de sentimente elevate³: «În curând, se bucură el, te voi conduce în casa bunului Gogel»⁴. Or Hölderlin, care se stabilise de câțva timp la Frankfurt, nu putea să fie lipsit de informații asupra acestei familii foarte cunoscută. Poate i le comunicase lui Hegel în scrisori acum pierdute. Poate, de asemenea, reputația celor din familia Gogel îi era deja cunoscută lui Hegel, atunci când la Tübingen el frecventa studenți originari din Frankfurt și din regiunea sa.

Familia Gogel beneficia de o mare notorietate în toate mediile, din cauza prosperității afacerilor sale, din cauza bogăției lor și a influenței pe care această bogăție le permitea să o exercite, dar și pentru că ei jucau un rol politic de prim ordin în marele oraș Frankfurt. Ei constituiau un fel de dinastie a finanțelor și politicii. În preajma cercurilor bine informate, aceste persoane de vază adăugau și un alt motiv de respect și de admirație: ei formau o dinastie masonică, și încă într-o regiune a Germaniei unde Masoneria se bucura de o audiență deosebit de importantă.

În acest domeniu, cel mai celebru dintre ei rămâne

³*Briefe*, I, p.41.

⁴*Briefe*, I, p.42.

J.P.Gogel, tatăl celui care urma să-l ia pe Hegel în serviciul său. Numele său este înscris în toate manualele de istorie a Masoneriei. Născut în 1729, el devenise președintele lojei masonice *Einigkeit* în 1761. Apoi, în 1766, Marea Lojă a Angliei îl numise Mare Maestru Provincial pentru Cercurile din Rinul superior și Franconia, și el a ocupat acest post până la moarte, în 1782⁵. Deci autoritatea sa masonică se întindea într-o regiune a Germaniei vastă și bogată. Funcțiile sale îl puneau în relații strânse cu frații din Londra unde el se ducea adesea, și cu lojile din toate țările.

Dacă i se acordă un atât de important loc în istoria Masoneriei, nu este numai din cauza acestor funcții, nici chiar din cauza eficacității sale — el a știut să dea «Ordinului» o mare extindere și o mare prosperitate — ci mai ales pentru că, într-o manieră destul de originală în Germania, el a ferit lojile din jurisdicția sa de influența sistemului «Strictei Respectări», și deci de introducere a acelor faimoase «înalte grade» pe care și Bonneville căutase să le combată. Menținerea în Masoneria din Frankfurt numai a celor trei grade tradiționale îl determinase pe Gogel să ia parte la conflicte de doctrină masonică, să participe la polemici care suscitau «Stricta Respectare». Opoziția masonică contra «înaltelor grade» ni se pare că este specifică curentului «liberal» și «egalitar» al Masoneriei. Trebuie să remarcăm că, la Frankfurt, „Ordinul” va cuprinde un număr considerabil de burghezi (bancheri, negustori) și intelectuali. În plus, multe declarații lasă să se vadă „liberalismul” și „egalitarismul”. În 1791, loja proclamă de exemplu următoarele:

„Egalitatea masonică constă în următoarele:

1) În întreg Ordinul nu se va ține deloc cont de rang, de naștere, de bogăție, nici de oricare altă situație, care în

⁵A se vedea, între alții: Le Forestier, *op. cit.*, p.230, n.1, și *Annalen der Loge Einigkeit*, Frankfurt, 1842, p.137.

viața civilă sunt atât de des oprite.

2) Fiecare Mason, fără deosebire poate să acceadă în Ordin la cele mai înalte onoruri.

3) Superiorii Masonului nu sunt alții decât proprii reprezentanți...".

Declarația precizează totuși că în perioada mandatului său, administratorul nu poate să fie simplu egal al celui pe care-l guvernează⁶.

Se poate lesne observa că dacă vreodată cărți masonice au aparținut bibliotecii unei familii germane, atunci este sigur vorba de cea a lui Gogel! Cei din familia Gogel cel puțin se interesau de problema înaltelor grade, de problemele interne ale Masoneriei, de pretinsa activitate de subminare a Iezuiților, de pătrunderea Iluminismului!

Și este clar vorba de un interes familial, căci fiii au urmat calea tatălui. Se întâlnește deseori în analele lojei Unirii numele de Jean-David Gogel, care, după alegerea sa în Loja Provincială, a devenit repede trezorier⁷ și i s-au încredințat diverse misiuni. După moartea sa (1793), cei trei copii ai săi, Jean-Noë Junior, Jean Matthias și Margaretha Wilhelmina au fost luați de fratele său Jean-Noë Gogel (1758-1825) care i-a crescut cu propria sa fiică Sara Charlotte: de acești patru copii, dar mai ales de cei doi fii ai lui Jean-David, preceptorul Hegel s-a ocupat în casa lui Jean-Noë⁸.

Acesta, Jean-Noë Gogel a devenit la moartea fratelui său singurul proprietar al firmei familiale de negoț *en gros* și de comerț de vinuri. Din 1794 el fusese însărcinat cu afaceri și a fost numit senator în 1806. Nu exista la Frankfurt cineva care să fie mai bine decât el pus la curent cu problemele

⁶*Annalen der Loge Einigkeit* (Analele lojii Unirii), Frankfurt, 1842, p.281.

⁷*Annalen...*, pp. 275-279, p. 293.

⁸*Briefe*, IV, Register, p.225.

Masoneriei și Hegel a putut în mod sigur să consulte acasă la el toate cărțile care îl interesau și chiar documente mai puțin publice. Autorul *Analelor lojei Unirii* precizează chiar că „moștenitorul fraților J.P.Gogel și Jean-David Gogel” este cel care i-a furnizat acte și documente utile redactării cronicii sale⁹. Bineînțeles, Jean-Noë aparținea și el Masoneriei, fiind la rândul său, ales în *Loja Provincială*, la 5 decembrie 1801¹⁰.

Am schițat o interpretare masonică a poemului *Eleusis*. Corespunde ea în totalitate intențiilor lui Hegel? Ceea ce este sigur, este că dacă vreodată Hölderlin, primind poemul, ar fi avut ideea de a-l citi, ca pe o scrisoare „ostensibilă” bunului negustor Gogel, acesta n-ar fi putut fi împiedicat de a-l înțelege în manieră masonică. Cum să-i facă mai mare plăcere, cum să i se atragă mai bine atenția decât scriind un asemenea poem, plin de terminologie, de sentimente, de idei și de solemnitate masonice?

Va fi relativ ușor să arătăm că Hegel, sosind la Frankfurt s-a apropiat de mediile masonice. Nu cunoaștem, fără îndoială, pe toți oamenii pe care Hegel i-a frecventat în acest oraș, dar toți cei pe care îi cunoaștem practicau Masoneria. În același timp ei profesau doctrine, țineau la idei care au interesat de asemenea pe tânărul Hegel.

În aceste condiții, Hegel n-a publicat în 1798 a sa traducere a *Scrisorilor* de J.J.Cart fără asentimentul lui Gogel. Acesta frecventa, la Lojă, un număr mare de tipografi din Frankfurt. Această publicație nu putea să treacă neobservată într-o familie care intervenea atât de eficace în viața politică și culturală a Frankfurtului, și pentru Gogel, ținând cont de relațiile sale, trebuia să-i fi fost foarte ușor să străpungă anonimatul. În realitate, este mult mai probabil că el însuși l-a încurajat pe Hegel să efectueze această traducere, și că i-a

⁹ *Annalen...*, p.50.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 303, 320, 327.

procurat un editor.

Dar Gogel nu era decât unul dintre cei care, la Frankfurt, puteau să-l introducă sau să-l rețină pe Hegel în Masonerie.

SINCLAIR

Printre prietenii care-și doreau sosirea lui Hegel, la Frankfurt, se găsea și Isaac von Sinclair. Hölderlin, într-o scrisoare, i se destăinuia lui Hegel: „Sinclair se bucură nespus că vii”¹¹. De fapt — trebuie să precizăm —, Hegel obținea un loc de preceptor la Gogel fiindcă Sinclair a insistat cel puțin atât cât a insistat Hölderlin ca Hegel să devină preceptor în casa Gogel¹². El îl pusese pe Hölderlin în relație cu Gogel, așa cum îl introdusese în casa Gontard¹³. Sinclair nu ezita niciodată să se pună în serviciul prietenilor săi, devoțamentul său pentru ei, mai ales pentru Hölderlin, nu cunoștea margini.

Ne este necesar imediat să insistăm asupra faptului că prietenia dintre Hegel și Sinclair s-a menținut până la moartea acestuia din urmă (1815). Evenimente tragice îl despărțiseră pe Hegel de prietenii săi din tinerețe: Stäudlin se sinucise, Hölderlin cădea în nebunie, Schelling o rupsese cu el. Fără îndoială raporturile dintre Hegel și Schelling se vor ameliora din nou, dar fără a fi regăsită încrederea de odinioară. Sinclair rămâne ultimul om pe care Hegel, în corespondența sa, îl tutuiește. Se poate admite că de la întâlnirea lor de la

¹¹*Briefe*, I, p.45.

¹²Hengsberger, *Isaac von Sinclair, der Freund Hölderlins*, în *Germanische Studien*, 5, 1920, p.46, și Schwarz, *Friedrich V von Hessen-Homburg und seine Familie*, 1878, p.101.

¹³Schwarz, *op. cit.*, I, p.101 și *Allgemeine Deutsche Biographie*, articolul Hölderlin, p.730.

Tübingen și mai ales în timpul sejurului comun la Frankfurt, ei n-au avut secrete unul față de altul.

Sinclair nu ocupă în memoria oamenilor un loc atât de prestigios ca cel al lui Hölderlin sau Hegel! Dar este vorba aici de o eclipsă provocată de repunerea în ordine pe care o face istoria. În timpul vieții, Sinclair trece drept un personaj mult mai important decât prietenii săi. Din perspectivă istorică, el este onorat de prietenii săi, dar în ochii contemporanilor săi, el îi onora împrietenindu-se cu ei.

Mai tânăr decât Hegel, spirit precoce, suflet nobil și dezinteresat, el trebuia, de asemenea, să fi fost frumos. Este prezentat ca „un descendent al vikingilor, blond cu ochii albaștri”¹⁴. O întreagă străveche și venerabilă legendă îl preceda. Descindea el într-adevăr dintr-o veche familie scoțiană? Era destul de plauzibil, el o credea, și, ceea ce ne interesează înainte de toate, prietenii săi, contemporanii săi, o credeau de asemenea. În strofele unei balade, el însuși evocă originile sale scoțiene și, una dintre rudele sale, Gustavine von Sinclair, pretindea că „nu departe de Edimburg se văd ruinele castelului Roslyn, castelul primilor Sinclair”¹⁵. Obârșia scoțiană conferea prestigiu, atunci când domnea moda Ossian, și tinerele romantice ale Frankfurtului se emoționau de frumusețea și de spiritul lui Isaac, și de amintirea acestui vechi burg din Scoția pe care strămoșii îl locuiseră.

Imaginii acestor strămoși i se adaugă totuși o altă tradiție pe care n-o ignorau nici Isaac, nici prietenii săi. Cei care încearcă să regăsească originile Masoneriei și cei care ezită să se întoarcă în timp până la Nemrod sau chiar până la constructorii catedralelor Strasbourgului și Magdeburgului, aceia se opresc în general la persoana lui Sinclair din Roslyn,

¹⁴W.Kirchner, *Der Hochverratsprozess gegen Sinclair* (Procesul de înaltă trădare contra lui Sinclair), Marburg, 1949, p.13.

¹⁵Schwarz, *op. cit.*, p.298 și Hengsberger, *op. cit.*, p.1187.

patron ereditar al muncitorilor masoni din Edinburg, care, în 1736, a introdus „masoneria speculativă” și a fondat prima lojă în acest oraș. Pe bună dreptate aici este unul dintre rarele fapte pozitive care ar putea fi reținute din istoria prea adesea legendară a fondării Masoneriei. Fără nici o îndoială, Isaac se considera ca o rudă îndepărtată a unuia dintre creatorii Masoneriei.

Tatăl său, Alexander von Sinclair, căsătorit tardiv, avea 62 de ani când s-a născut Isaac. Este descris mereu ca un fel de patriarh biblic, un adevărat Nathan Înțeleptul și de altfel este supranumit, în timpul vieții sale înțeleptul Solomon! Atunci când s-a stabilit la Hombourg, s-a scris: „Solon a venit la Hombourg”! El a ocupat la curtea din Hessa-Homburg funcțiile de preceptor al viitorului Friedrich al V-lea, și a știut să câștige afecțiunea cea mai vie a elevului său. Este considerat repede aproape un membru al familiei princiare și, de exemplu, aceasta a asistat la botezul lui Isaac. Această intimitate explică protecția constantă pe care contele de Hessa-Homburg a acordat-o lui Isaac von Sinclair și de ce datorită talentelor sale personale, dar și datorită acestei afecțiuni, acesta din urmă a urcat foarte rapid toate treptele ierarhiei administrative. Pentru Friedrich al V-lea, Sinclair era „primul servitor al Statului său, fiul său, fiul celui care îi ținuse loc de tată”¹⁶.

În ce spirit tatăl lui Sinclair îl crescuse pe Friedrich al V-lea? În cea mai mare pietate creștină, spun biografiile. Dar acest creștinism permitea cea mai mare libertate a spiritului, dacă se judecă prin curiozitățile și simpatiile pe care Friedrich le-a manifestat în cursul vieții sale. Foarte cultivat, el a corespondat cu numeroase personalități din lumea științelor, literelor și artelor. El s-a împrietenit cu Klopstock, cu contele Stolberg, cu Lavater, Basedow, Jacobi, Stilling. A profitat de o călătorie în Elveția pentru a-i face o vizită lui Voltaire,

¹⁶W.Kirchner, *op. cit.*, p.62.

Albert von Haller, Gessner, Hess, Hirzel, Ch. Bonnet, Johannes von Müller, Bonstetten. Trecând prin Paris în 1772, el n-a omis să meargă să-i vadă pe Lalande, Diderot, d'Allembert, Rousseau și a înnodat o prietenie durabilă cu Lacépède! În Germania chiar Friedrich al V-lea intrase în relații cu Merck, Goethe, Matthisson, Buri, Niklas Vogt și de asemenea cu faimosul Leuchsenring pe care l-a primit momentan la Homburg, după expulzarea sa din Prusia. Într-o scrisoare din 1805, Leuchsenring îi cere lui Friedrich al V-lea de a-l recomanda lui Dalberg, care se număra deci printre prietenii suveranului.

Dacă ar trebui să caracterizăm printr-un cuvânt toate aceste personaje, am putea spune că sunt niște „suspecți”. Aproape toți sunt masoni și liberali, unii dintre ei sunt considerați drept revoluționari, mulți se alipesc Iluminismului. În definitiv, unul dintre biografiile lui Friedrich al V-lea se miră „că un om de orientarea religioasă a contelui să poată să se intereseze cu atâta pasiune de poetul panteismului, Hölderlin”¹⁷. În mod cert, Friedrich al V-lea, chiar dacă păstra o pietate ortodoxă, număra printre relațiile sale, spirite religioase și politice mai compromițătoare decât Sinclair sau Hölderlin! Pentru a dovedi acest fapt, este suficient să reproducem scurta notiță biografică pe care M.Droz o consacră lui Leuchsenring:

„Franz Michaël Leuchsenring (1746-1827), alsacian de origine, fusese recomandat curții Prusiei de către prințul de Hessa-Homburg, devenise unul dintre preceptorii lui Friedrich Wilhelm al III-lea. El a aparținut lumii Iluminaților și a primit cu entuziasm Revoluția franceză. La ambasada Franței din Berlin el a luat poziție contra declarației de război împotriva Franței. Compromis în fața regelui de către clanul Wöllner-Brischoffwerder, arestat, în ciuda intervenției contesei Dönhoff, prietena regelui, el a fost condus la frontieră, însoțit

¹⁷Schwarz, *op. cit.*, p.113.

de domnișoara von Bielefeld, institutoarea uneia dintre prințesele regale, și cu care el se va căsători la Paris. El a dus în Franța o viață dificilă, muncind la redactarea unui dicționar universal, și a trăit în intimitatea lui Schlabrendorff și a lui Oelsner¹⁸.

Iată genul de om pe care Friedrich al V-lea îl stima și îl ajuta, deși „el n-a aprobat personal Revoluția franceză”.

Friedrich al V-lea însuși, aderase la ordinul Iluminaților din Bavaria¹⁹ și deci, Sinclair știa totul despre istoria acestei asociații, de destinul său, de soarta principalilor animatori.

Dacă Alexander von Sinclair a fost ca un tată pentru Friedrich al V-lea, acesta la rândul său s-a comportat ca un tată față de Isaac. Se poate imagina orientarea pe care a luat-o gândirea copilului, apoi a adolescentului, sub o asemenea îndrumare. El l-a depășit repede pe maestrul său pe calea radicalismului. Apropiat „din naștere” de Masonerie, stând în fiecare zi aproape de iluminați sau foști iluminați, el i-a frecventat repede pe partizanii cei mai convinși ai Revoluției franceze, ca de exemplu pe consilierul Jung, în serviciul căruia spera să-l facă să intre pe Hölderlin, înainte ca acesta, prin intermediul lui Stäudlin și Schiller, să fie găsit un loc acasă la doamna Kalb, ca unul dintre apărătorii cei mai înflăcărați ai Revoluției franceze. El voia să o servească cu toate forțele și iată pentru ce, părăsind Hombourgul și pe suveranul său, el a intrat repede în administrația din Mont-Tonnerre²⁰.

Sinclair simpatiza de asemenea cu Kämpf atât de revoluționar încât Friedrich al V-lea a decis să-l alunge din

¹⁸Droz, *op. cit.*, p.91.

¹⁹„Contele care domnea în Hessa-Homburg” (Le Forestier, *op. cit.*, p.350).

²⁰Droz, *op. cit.*, p.278, n.3.

Hessa-Homburg; cu Brühl care se va duce la Mainz pentru a servi Republicii; cu van Ertal, călugărul francmason care primise nu de mult la curtea sa pe Forster, Johannes von Müller, Sömmering și Heinse. El se ducea adesea la Mainz, pentru a-i întâlni acolo pe „clubiștii” jacobini. Atunci când își făcea studiile la Tübingen, el se împrietenise cu Stäudlin, cu Hölderlin, cu von Seckendorff, cu Hegel, cu Schelling, cu Hauff și Batz, revoluționari din Wurtemberg și prietenii lor.

La Jena, unde voia să-și termine studiile, el a fost exclus de la Universitate din cauza participării sale la manifestațiile studenților. Înainte, el întâlnise în acest oraș pe poeții Siegfried și Johann Erichson; se atașase de K.U.Boehlendorff, de Franz Horn, de filosoful Herbart, care făcea parte din Societatea Oamenilor Liberi, ca și de Johann Smidt, viitorul primar din Bremen, și cu Woltmann.

Trăsătura comună a tuturor acestor oameni, este liberalismul lor, ura împotriva despotismului și obscurantismului, și de asemenea izolarea lor, slăbiciunea influenței lor asupra populației și, în consecință, gustul lor pentru tratative clandestine și societăți secrete. Ei completează și conspiră, fără mare eficacitate: dar aceasta este suficient spre a atrage asupra lor represiunea absolutistă.

O asemenea fervoare pentru Revoluția franceză l-a apropiat la Frankfurt pe Sinclair de Sophie von Laroche, de Bettina von Arnim, de Caroline von Günderode. Isaac era luat drept „Cavalerul” Bettinei căreia Caroline îi scria: „Eu cred că Sinclair te iubește”. Nu și-o imagina Sinclair pe Bettina ca un fel de Jeanna d'Arc a Revoluției, port-drapel al libertății și drepturilor omului? Nu vorbea Bettina, mai târziu, de Sinclair ca de „acest tânăr care voia să provoace o revoluție în Germania”?²¹

Acuzația că a complotat o revoluție în Wurtemberg l-a costat pe Sinclair un extraordinar proces de înaltă trădare și

²¹Hengsberger, *op. cit.*, pp. 56-60.

o lungă detenție, urmată de altfel de o achitare²². El a ieșit din această afacere fără altă daună dar bănuiala a persistat ici și colo. Oficial, Sinclair a intrat în grație și, mai târziu, a putut chiar să se stabilească câtva timp fără probleme la curtea Prusiei. Aventura napoleoniană a contribuit la răsturnarea opiniilor sale, ca și cele ale atâtor patrioți germani. El a participat la războiul contra Imperiului francez și a admis în final, pare-se, ideea unei restaurații a Bourbonilor în Franța.

Nu numai Sinclair a rămas mereu fidel prieteniei sale față de Hegel, dar a cunoscut de asemenea oameni care, fie la Frankfurt, fie mai târziu, au devenit ei înșiși prieteni ai filosofului, precum Creuzer pe care Sinclair îl frecventa încă în 1813²³, precum iluminatul Zacharis Werner înainte de convertirea sa la Catolicism; sau mai ales, viitorul protector al lui Hegel la Universitatea din Berlin, care a făcut cunoștință cu Sinclair în 1812, atunci când stăteau împreună la curtea lui Dalberg, la Aschaffenburg²⁴. Schulze putea să spună despre Sinclair: „În el am dobândit un nou prieten, un spirit profund, *optima natae*“. Cei doi noi prieteni și-au propus să editeze împreună operele lui Hölderlin. Moartea lui Sinclair a împiedicat realizarea acestui plan, care a fost reluat și dus la bun sfârșit de Kerner și Uhland²⁵.

În plus, Isaac von Sinclair era privit foarte bine la curte alături de Hardenberg „care îl invita adesea la masa sa“²⁶. Vechea prietenie cu Sinclair nu l-a dezavantajat în mod

²²Werner Kirchner, *op. cit.*

²³Hengsberger, *op. cit.*, p.84.

²⁴Ei găseau acolo un alt prieten al lui Hegel, Windischmann (Hengsberger, *op. cit.*, p.79).

²⁵Hengsberger, *op. cit.*, p.63.

²⁶*Ibidem*, p.73.

cert pe Hegel, mai târziu, în mediile masonice din Berlin. Filosoful n-a renegat-o. Biograful prințesei Wilhelmina de Prusia, născută Marianne povestește că Hegel devenit în 1818 profesor la Universitatea din Berlin, a fost într-o zi invitat la masă de prințul Wilhelm. Și el își amintește cuvintele prințesei conform căreia „Hegel a vorbit atunci de Sinclair cu dragoste, și-a amintit cum mergea adesea acasă la el la Homburg”²⁷.

Nu putem să ne gândim să reconstituim aici în detaliu viața lui Sinclair. Nu cunoaștem noi în această privință, destul ca să luminăm sensul prieteniei sale cu Hegel? El însuși declara că „prietenia trebuie să fie considerată nu ca o simplă plăcere, ci ca un mijloc pentru scopuri mai elevate”²⁸.

Aceste scopuri elevate erau „cosmopolitismul său”, dragostea sa pentru democrație, acest „adevăr evident” în numele căruia el a accentuat necesitatea teroarei iacobine, simplă „maladie a Revoluției”²⁹; dorința sa de a servi genul uman: „patria mea este umanitatea, spunea el răspicat, pe care vreau să o servesc!”. El nu vedea o altă posibilitate de a acționa în acest sens în afară de societăți secrete, de Masonerie, și se angaja cu entuziasm în toate „Alianțele” care i se deschideau lui.

²⁷Wilhelm Baur, *Prinzess Wilhelmine von Preussen, geboren Marianne von Hesse-Homburg*, Hamburg, 1886, p.45.

²⁸Hengsberger, *op.cit.*, p.104.

²⁹*Ibidem*, p.97.

MASONII DIN FRANKFURT

Pe cine deci a mai frecventat Hegel la Frankfurt? Într-o scrisoare datată aprilie 1810, Windischmann ne furnizează un nume. El îi scrie lui Hegel: „Din timpul sejurului dumneavoastră la Frankfurt trebuie să fi păstrat amintirea bunei familii Ehrmann. Aceştia sunt prietenii mei şi ei m-au însărcinat de mult timp să vă transmit salutări cordiale”³⁰. Hegel răspunde: „Mă bucur că încă nu m-a uitat familia Ehrmann, de la Frankfurt; vă mulţumesc pentru complimentele pe care mi le-aţi transmis şi vă rog să le prezentaţi pe ale mele, când veţi avea ocazia”³¹.

Hegel, înainte chiar de a se stabili la Frankfurt, poate îi cunoştea deja reputaţia lui Ehrmann. El era medic, dar celebritatea sa provenea mai ales din opiniile sale filosofice şi politice. Reichardt, mason şi partizan al Revoluţiei, îi trasează un portret amical în *Scrisorile* sale. El scrie:

„Frankfurt, 10 ianuarie 1792. Mi-am făcut, în persoana doctorului Ehrmann, o relaţie dintre cele mai interesante. Originar din Strasbourg, el are în acest oraş trei dintre fraţii săi care ocupă onorabile funcţii militare şi civile. Zelul său este mare pentru Constituţie; eu cred că dacă n-ar avea aici soţie şi copii, ar pleca la Strasbourg, pentru a lua parte la prima bătălie care va fi dată pentru libertate. El pretinde că patriotismul gărzii naţionale strasburgheze este atât de ardent că n-ar putea fi împiedicat să irumpă şi-n ţara vecină, dacă emigranţii continuă să se arate acolo”³².

³⁰ *Briefe*, I, p.309.

³¹ *Ibidem*, p.315.

³² A.Laquiente, *Un Prussien en France en 1792. Lettres inédites de J.F.Reichardt*, Paris, 1892, p.25. — Această lucrare este o traducere parţială a lucrării *Vertraute Briefe (Scrisori confidenţiale)* pe care Reichardt a publicat-o anonim la

Și Reichardt se referă la o trăsătură a tovarășului său de călătorie, Wilhelm Hensler, care ne permite să determinăm și mai net comportamentul politic al lui Ehrmann:

„Wilhelm a replicat fredonând: «Ah! va merge, va merge!» cântecul revoluționar pe care Dr. Ehrmann ni l-a făcut cunoscut la Frankfurt”³³.

El mai notează că unul dintre frații doctorului Ehrmann comandă al șaptelea batalion al gărzii naționale din Strasbourg³⁴.

Firește că Dr. Ehrmann (1749-1827) joacă un rol important în loja *Unirea (Einigkeit)*. Mai mult, el este semnalat ca iluminat în *Analele* acestei loje³⁵. Unul dintre frații săi era secretar al lojei *Candoarea* din Strasbourg, și probabil îl cunoștea pe Beyerlé care, în *Eseu despre Masonerie* vorbește despre lojile Strاسبourgului și ale Sarreburgului pe care le-a frecventat³⁶.

Ehrmann întreținea cu familia Gogel relații dintre cele mai amicale. Cu ocazia „lojei funebre” ținută pentru J.D.Gogel și alți frați decedați, el a oferit schițe care au fost alese pentru imprimare. Hegel știa în mod sigur că Ehrmann adusese astfel de omagiu, în mod masonic, tatălui elevilor săi.

Puțin după plecare sa din Frankfurt, Hegel schimbă câteva scrisori cu unul dintre prietenii pe care i-a lăsat în acest oraș: Hufnagel. El scrie de asemenea doamnei Hufnagel o scrisoare care dovedește relațiile cele mai cordiale. Acest

Berlin în 1792.

³³ *Ibidem*, p.36.

³⁴ *Ibidem*, p.55, n.I.

³⁵ *Annalen...*, pp. 135 și 294-296.

³⁶ *Essai sur la Maçonnerie*, II, p.109.

fapt nu are nimic surprinzător: nu era ea fiica lui Breyer, nașul lui Hegel? Această circumstanță este suficientă totuși pentru a explica prietenia dintre Hegel și Wilhelm Friedrich Hufnagel? Acesta din urmă, mai întâi profesor de teologie, devenise în 1791, *Senior Ministerii*, la Frankfurt. El se interesa în principal de problemele școlare. Hegel îi împărtășea preocupările sale teologice și pedagogice? Este posibil. Dar poate găseau între ei alte puncte comune, cum o dovedește ceea ce ne-a rămas din corespondența lor. Hufnagel era mason ca și Sinclair, și membru al lojei *Einigkeit* ca Gogel și Ehrmann. Hufnagel făcea parte din juriul premiilor Lojei, aceasta presupunea lectura predicilor sale și, de exemplu, a uneia dintre cele pe care le-a făcut în favoarea școlilor publice³⁷.

La sfârșitul unei scrisori din 30 decembrie 1801, Hegel îi cere doamnei Hufnagel să-i salute pe diverși prieteni din Frankfurt: doamna și domnul Volz, doamna Bansa și profesorul Mosche³⁸. De ce deci Hegel s-a împrietenit l-a Frankfurt cu negustorul Volz, cu doamna Bansa, soția bancherului Bansa, și doar preocupările universitare îl apropiiau de profesorul Mosche? Lectura *Analelor lojii Einigkeit* ne aduce despre acest subiect o oarecare claritate. Volz se număra printre membrii săi, și cronica citează frecvent numele său: în momentul admitterii sale el este indicat în același timp ca și Hufnagel³⁹. Mosche, fără să aparțină lojei poate formal, își făcuse acolo mari simpatii deoarece loja l-a desemnat pentru a face parte dintr-un juriu însărcinat cu atribuirea unui premiu pe care ea îl instituisese. Familia Bansa, la rândul său era foarte apropiată de mediul

³⁷ *Annalen...*, p.298.

³⁸ *Briefe*, I, p.66.

³⁹ *Annalen...*, p.298. A se vedea pp. 269 și 271.

masonic și de loja *Einigkeit*. Doamna Bansa de care Hegel își amintește, este soția acestui frate J. Matthias Bansa care participa la finanțarea instituției de binefacere fondată de lojă, și căruia în 1803 i-a fost dedicată o solemnă „lojă funebră”⁴⁰. Văduva lui Bansa a cerut să continue plata contribuției pe care soțul său se angajase să o verse la casa de binefacere a lojei⁴¹.

Prietenia dintre Hegel și Windischmann nu datează din perioada Frankfurtului. Ea se naște mai târziu, dar a fost suscitată de prietenii comuni din Frankfurt. Corespondența pe care ea o provoacă contribuie la limpezirea în mod retrospectiv a acestei perioade din viața lui Hegel. După cum am văzut mai sus, Windischmann amintește lui Hegel prietenia familiei Ehrmann. El a rămas foarte mult timp în relație cu Hegel și se cade deci să examinăm raporturile sale cu Masoneria. Interesul acestei cercetări se mărește atunci când se află că Windischmann era catolic. Or dacă autoritățile protestante n-au manifestat decât moderat neîncrederea lor față de Masonerie, biserica catolică din contră a combătut-o viguros. Începând cu 1738 papa Clement al XII-lea a condamnat-o.

Karl Josef Hieronymus Windischmann (1775-1839) s-a născut la Mainz. El a părăsit acest oraș în 1792, din cauza evenimentelor revoluționare, dar a revenit în 1797 după terminarea studiilor filosofice și medicale la Würzburg. În 1798, el devenea medic. Beneficiază de protecția prințului-elect, episcopul von Erthal și când acesta transferă curtea sa de la Mainz la Aschaffenburg, Windischmann îl urmează ca medic al palatului. În 1803, succesorul lui von Erthal, prințul elector episcopul von Dalberg, îl numește profesor de filosofie și de istorie și îl încurajează în mod special să predea

⁴⁰ *Ibidem*, p.314.

⁴¹ *Ibidem*, p.311.

filosofia naturii.

Această protecție particulară a episcopilor de Mainz ne-ar reține poate să vedem în Windischmann un francmason, dacă n-am ști că acești episcopi erau și ei. Erthal și Dalberg, foarte cultivați, jucau rolul unor suverani „luminați” și se arătau efectiv foarte liberali, atât cât privilegiile lor esențiale nu se găseau radical amenințate. În ceea ce privește religia, ei au făcut dovada unei mari puteri de înțelegere pentru toată gândirea heterodoxă și ei înșiși se raliau mai mult sau mai puțin deschis *hermesianismului*. Dalberg aderase chiar formal la Ordinul Iluminaților. Se va putea judeca starea lui de spirit printr-o trăsătură pe care ne-o fac cunoscută *Analele lojei Einigkeit*. Atunci când Napoleon îl numise pe Dalberg înalt prelat și suveran al Marelui Ducat de Frankfurt, loja i-a solicitat autorizația de a-și continua activitatea. Delegația masonică însărcinată cu demersul a relatat acest răspuns al Eminenței Sale:

„Eminența sa n-ar da răspuns scris; în calitate de înalt prelat, ar ignora munca noastră, dar în calitate de Karl von Dalberg, ne-ar lăsa cu plăcere s-o continuăm”⁴².

Dalberg n-ar fi putut răspunde altfel fără să se renege. El fusese, și rămânea prietenul a tot ce era masonic și iluminat în Germania: Wieland, Herder, Goethe, Schiller, Reichardt, Leuchsenring etc. Arhiepiscop de Tarse începând din 1781, la cererea trimisului prusac J.Fr. von Stein, fusese numit în 1787 ajutor de prelat al episcopului de Mainz, Joseph von Erthal, apoi în 1788 ajutor de prelat al episcopului din Konstanz. El era fratele lui Wolfgang Heribert von Dalberg, celebrul intendent al teatrului din Mainz, protectorul lui Schiller, prietenul lui L.S.Mercier și el însuși un mason foarte activ.

Nimic de mirare în ceea ce, sub o asemenea egidă, Windischmann făcându-și sejurul la Aschaffenburg lângă

⁴² *Annalen...*, p.306.

Frankfurt, să-și permită să frecventeze mediile masonice ale acestui oraș și să facă acolo cunoștință cu familia Ehrmann. A fost oare el însuși mason? Despre acest lucru nu posedăm o dovadă certă, dar putem presupune, judecând după anturajul său și protecțiile de care beneficiază. Opiniile sale de asemenea îndreptățesc o asemenea presupunere. În prima perioadă a sejurului la Aschaffenburg ne spune biograful său, el profesa un fel de „panteism mistic obscur”, se interesa în mod deosebit de neoplatonicieni și de înțelepciunea orientală, pe care voia să o unească cu creștinismul, „în maniera lui Schelling”⁴³. Această „manieră a lui Schelling” se aseamănă foarte mult cu maniera lui Creuzer și cea a lojei *Einigkeit*.

Modul în care Windischmann a primit *Fenomenologia* lui Hegel ni se pare foarte semnificativ. Sinclair, după cum am văzut, recunoaște în această lucrare „sabia învăpăiată”. Iată ceea ce la rândul său, Windischmann îl încredințează pe Hegel: „Studiul sistemului dumneavoastră al Științei m-a convins că această operă, într-o zi, când va veni pentru ea timpul de a fi înțeleasă, va fi privită ca o carte de căpătâi a eliberării omului, ca cheie a acestei Noi Evanghelii pe care Lessing o profetizase. Înțelegeți, firește ceea ce vreau să spun prin asta, și vă dați seama de asemenea ceea ce această operă reprezintă pentru mine nu ca scriere, ci ca faptă, și nu sunt mulți care au simțit asta atât de profund”⁴⁴.

Acest catolic nu ezită să recurgă la Lessing, care nu ascunde decât pe jumătate, sub vălul unui protestantism eterodox, idei și mai eretice. El nu se sperie de apariția unei Noi Evanghelii, pe care Lessing realmente o propovăduise din toată inima în *Educația genului uman*, una dintre operele sale cele mai îndrăznețe și cele mai masonice: „Va veni în mod

⁴³ *Allgemeine Deutsche Biographie*, articolul Windischmann.

⁴⁴ *Briefe*, I, p.307.

sigur, timpul unei Noi Evanghelii⁴⁵. Windischmann simte înrudirea de inspirație între eseul lui Lessing și o salută pe aceasta din urmă nu atât ca pe o carte, ci ca pe o faptă. Cunoaștem deja sensul acestei apologii a faptelor.

Cu timpul, Windischmann spre marea satisfacție a biografului său, va reveni la credințe mai conformiste, și va opta în final pentru o credință creștină pozitivă⁴⁶. Va merge el până la a uita de frații săi din Frankfurt? În 1824 el va participa la publicarea în acest oraș a *Seratelor de la Sankt-Petersburg* ale masonului Joseph de Maistre, și-i va remite un exemplar lui Hegel prin intermediul lui Schulze. Nu trăise el cu acesta din urmă zile fericite, în 1812, la curtea lui Dalberg, în compania lui Sinclair?⁴⁷

La 15 noiembrie 1805, K.W.G.Kastner îi trimite din Heidelberg o scrisoare lui Hegel care preda atunci la Jena. Acest elev al lui Hegel fusese de curând numit profesor de chimie. Zelul său de a transmite noutățile sale, lungimea scrisorii, multitudinea informațiilor pe care le furnizează, asigurarea de afecțiunea sa, totul dovedește bunele relații cu profesorul său. Fără îndoială acesta preocupat să obțină o situație profesională mai bună decât la Jena, l-a însărcinat să se informeze asupra posibilităților pe care le oferă Heidelbergul. Kastner își dă seama de demersurile sale și îl sfătuiește pe Hegel să scrie unor personalități responsabile ale Universității. Precauțiile pe care i le recomandă să și le ia privesc opiniile sale religioase, dar în același timp ele trădează aprecierea sa asupra opiniilor lui Hegel:

„Scrisoarea dumneavoastră către Hoffner, spune el, ticluiți-o în așa fel încât să arătați că filosofia dumneavoastră

⁴⁵*Erziehung des Menschengeschlechts*, p.86.

⁴⁶*Allgemeine Deutsche Biographie*, loc. cit.

⁴⁷Hengsberger, *op. cit.*, p.79, n.87.

ia religia sub protecția sa și că ea nu acționează deloc contra ei! Oamenii sunt mai mult sau mai puțin bigoți la Karlsruhe, și cel puțin ei respectă tradiția"...⁴⁸.

Kastner trece în revistă profesorii care predau la Heidelberg și îi judecă. Cei care îi plac cel mai mult sunt Daub, Creuzer, Heise, Ackermann, Thibaut, Martin, dar în mod deosebit Daub. Se știe ce prietenie va avea în curând Hegel cu majoritatea dintre acești profesori, îndeosebi cu Daub, Creuzer, Thibaut.

Or, care este deci „ideologia” omului care face asupra lor încă din 1805, aprecieri elogioase? Deși student la Jena și apoi profesor la Heidelberg, Kastner se apropie prin ideologie de Frankfurt. Loja provincială din Frankfurt va fonda într-adevăr o nouă lojă la Heidelberg în 1809. Această operație se va produce la insistențele unui grup de masoni care, cu conducătorii lor, profesorii Kastner și Martin, s-au despărțit de vechea lojă din Heidelberg. De la deschiderea sa, noua lojă va alege pe Martin președinte și pe Kastner „orator”⁴⁹. Martin prietenul lui Paulus, cum era și Hufnagel, se găsește astfel în relație cu Hegel⁵⁰. În privința lui Kastner, descoperim în el încă un Mason militant, prieten al lui Hegel.

Hegel și Caroline von Günderode s-au întâlnit oare la Frankfurt? Se prea poate. Ea îi cunoștea pe prietenii lui Hegel: Sinclair, Hölderlin și de asemenea Seckendorff, pe care Creuzer a fost un moment gelos. În 1797, anul în care Hegel se instalează la Frankfurt, la Gogel, pe *Roßmarkt*, cea mai frumoasă piață din oraș, ea trăiește într-o instituție pentru fete situată în aceeași piață.

Caroline, de asemenea, îi frecventa pe Francmasoni.

⁴⁸ *Briefe*, I, p.103.

⁴⁹ *Annalen...*, p.333.

⁵⁰ A se vedea *Briefe*, IV, *Register*.

Ea a fost primită amical de familia Leonhardi, al cărei șef fusese înscris în loja *Einigkeit* și fusese iluminat⁵¹. Ea a fost primită și în familia masonului von Heyden, iar doamna Heyden avea să joace un rol în nefericitele sale relații amoroase cu Creuzer⁵².

Nu se regăsesc la Creuzer însuși unele dintre tendințele iluminaiilor? El traducea cu dragoste, pentru Caroline, pe neoplatonicieni! Reînvia miturile antice, interpretându-le! Se ferea să fie un veritabil creștin⁵³.

Dar G nderobe, la rândul său, recursese la doctrinele masonice. La fiecare pagină, scrierile sale evocă ini ieri într-o înțelepciune secretă, mituri egiptene amestecate cu mituri hinduse, neofi i care suie treptele succesive ale unei misterioase revela ii⁵⁴, nimiciri  i regenerări. Doamna Bianquis arată clar cum „Caroline von Günderode este la curent, ca toți romanticii germani, cu această teosofie masonică”. Ea datora aceste informații fra ilor din Frankfurt, care nu voiseră, în mod cert, să-l priveze de acestea pe Hegel.

Caroline, disperată în imposibila ei iubire pentru Creuzer, se va sinucide, în iulie 1806, printr-o lovitură de pumnal. Atunci, după dorința sa, se vor grava pe mormântul său versuri de Herder: „*Erde, du meine Mutter, und du, mein Ern hrer, der Lufthauch...*”⁵⁵. Versuri calme, de o mare seninătate panteistă! Acest „panteism” caracterizează o parte

⁵¹ *Annalen...*, p.135.

⁵² Geneviève Bianquis, *Caroline de Günderode*, Paris, 1910, p.43  i *passim*.

⁵³ *Ibidem*, p.65.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁵⁵ „*Terra, tu! mama mea,  i tu, tatăl meu hrănitor, adierea...*”. Citat de G.Bianquis, *op. cit.*, p.84.

a romantismului german, dar numai o parte. Masoneria a contribuit foarte mult în a-l răspândi, și nu numai în Germania. Nu apărea el în opera lui Bonneville? Masonul Lessing îl profesa, după mărturia lui Jacobi. Sentimentul totalității, „al universalei unități a ființelor”, conștiința unui atașament esențial de Terra, toate acestea apar, mai mult sau mai puțin amestecate cu alte idei, la aproape toți masonii germani ai acestei epoci, dar în mod deosebit, se pare, la cei din Frankfurt și la prietenii direcți ai lui Hegel. Nu numai Windischmann se inspirase dintr-un „panteism mistic obscur”⁵⁶.

Isaac von Sinclair împărtășea „credința pur panteistă într-o lume însuflețită (*Weltbeseelungsglaube*)”⁵⁷, și pe bună dreptate atitudinea sa intelectuală a fost calificată ca „naturalism mistic”, văzându-se în ea „o credință îndrăzneată de origine păgână”⁵⁸. Acest misticism panteism aducea a ateism. N-a dedicat Sinclair unul dintre poemele sale actorului Talma, mason și ateu declarat? Și Hufnagel se interesa, împreună cu Hegel, de publicarea de către Paulus a unei traduceri din Spinoza.

În timp, ce mormântul Carolinei era pus sub invocația Terrei-Mamă, și când Sinclair, în compania lui Windischmann, tindea spre naturalismul panteist, Hölderlin compunea faimosul poem *Terra-Mamă* (*Muttererde*)! Dar Hegel nu o sacrificase deja pe Demetra, cu toți însoțitorii săi, în *Eleusis*?⁵⁹

Terra-Mamă! Masonii din Frankfurt o îndrăgesc. În

⁵⁶ *Allgemeine Deutsche Biographie*, articolul Windischmann.

⁵⁷ A se vedea Hensberger, *op. cit.*, p.139.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 140-141.

⁵⁹ Georges Forster folosește frecvent expresia „fiii Terrei-Mamă”. A se vedea, de pildă: *Schriften*, Leipzig, 1843, IX, p.11 (aprilie, 1793).

1812 ei țin o lojă pentru Brönner, editorul care altădată a participat la crearea lojei provinciale și al cărui descendent și moștenitor aparține el însuși Masoneriei. Cu această ocazie, cronica lojei glăsuiește: „Cu Brönner se reda Terrei-Mamă ultimul *frate* care a contribuit la fondarea lojei provinciale”⁶⁰.

În realitate, dacă judecăm prin exemplul lui Lessing, Goethe, Sinclair, Hölderlin, putem considera că mulți masoni, oficial și public atașați unei biserici pozitive, nu mărturiseau eterodoxia prietenilor și cunoștințelor lor decât ca să-și ascundă mai bine panteismul. Sub acest panteism ei lăsau uneori să apară un pur naturalism, cu nuanță de misticitate, ultima mască a unui ateism timid.

Hegel, acuzat și el de panteism, s-a apărut de câteva ori extrem de energic. Și poate că el spunea atunci adevărul, dar acest lucru nu-i suficient pentru a fi sincer. Respingând panteismul, ce altă cale va alege? A mărturisit-o el fără înconjur? Nu pare a nu se fi simțit în largul său în compania lui Sinclair, Windischmann, Hölderlin și al „panteismului” lor. Pare să-i fi făcut plăcere să-i frecventeze pe *frații* din Frankfurt, pe „Fii Terrei-Mamă”.

HÖLDERLIN

„Fii Terrei!” Această expresie îi place lui Hölderlin, cel mai apropiat prieten al lui Hegel la Frankfurt. El o folosește frecvent, de pildă în *Hymne an die Freundschaft* (Imn Prieteniei, strofa a IV-a) sau în *Hymne an die Freiheit* (Imn Libertății, strofa a 13-a). *Mutter Erde* nu-i furnizează numai tema și titlul poemului; sintagma apare brusc în multe din versurile sale: astfel în poemul *Der Mensch* (Omul), în care

⁶⁰ *Annalen...*, p.354. Să remarcăm că Creuzer a publicat la Brönner această carte despre Proclus, carte prin care el a intrat în conflict cu V.Cousin (*Briefe*, II, p.368, n.7), la fel și cu studiul său asupra lui Damascius (*Briefe*, III, p.82).

expresia este prezentă, la începutul celei de-a 4-a strofe, ca „fiul tău cel ales, o, Terra-Mamă!”⁶¹

Cum să ne îndoim de interesul lui Hölderlin pentru Masonerie? Tot ce știm despre prietenii lui Hegel la Frankfurt, din acest punct de vedere, e valabil și pentru el. Și chiar mai mult. Atunci când iubirea sa nefericită pentru Suzette Gontard îi va frânge inima și spiritul, Sinclair îl va primi, îl va înconjura cu grijă aproape maternă, până la catastrofa finală. Hölderlin, atașat atât de strâns de acest mason din naștere și vocație, care îl va introduce în toate relațiile sale masonice din Frankfurt, la Congresul de la Rastatt, la Homburg, ar fi putut neglija tocmai Masoneria? Atât prieteniiile sale cât și ideile sale (panteismul său, mitologismul, iacobinismul său girondin), trădează interesul pentru ea în această perioadă a vieții sale.

Așteptase el instalarea la Frankfurt și solicitările lui Sinclair pentru a intra în contact cu masonii? Încă la Colegiul din Tübingen, cea mai mare încredere îi unea pe Hölderlin și Hegel, astfel că informația noastră despre Hegel poate să se îmbogățească datorită cercetării lecturilor și relațiilor lui Hölderlin în acest timp. Nu-și împărtășeau ei reciproc impresiile, nu-și povesteau conversațiile cu personalitățile întâlnite, nu-și dădeau reciproc socoteală de lecturile lor?

Ce autori citea, deci, Hölderlin la *Stift*? Preferințele sale se îndreptau spre poezii din „Göttinger Hain”. Îi plăceau operele lui Miller, Voss, Bürger, Hölty, Stolberg, Matthias, Claudius⁶². Cel puțin ultimii cinci erau masoni. Toți s-au declarat democrați într-o anumită perioadă și uneori cu vehemență, chiar Stolberg, înainte de conversiunea și trecerea sa la conservatism. Mai trebuie oare să amintim admirația lui

⁶¹A se vedea și *Germania, Pâine și vin, Sărbătoarea Păcii, Precum în zi de sărbătoare etc.*

⁶²P.Betraux, *op. cit.*, p.42.

Hölderlin pentru Rousseau, pentru Schiller, pentru Goethe? Dar el nu neglija filosofii. Îl studia pe Spinoza și, printre contemporani, înclina spre Jacobi, Mendelsson, Fichte⁶³, adică spre masoni și iluminați.

Nu era mulțumit de societatea pe care *Stift*-ul i-o oferea: profesori, repetitori, colegi, dintre care el și-i apropia pe cei mai democrați. Hölderlin căuta să stabilească prietenii în exterior, cu oameni pe care îi admira. Astfel, în 1789, face cunoștință cu Stäudlin, și știm că îl vizitează pe profesorul și prietenul acestuia din urmă, Schubart, „poetul libertății” pe care colegul său Mageau, membru împreună cu el în *Bund der Dichter*, îl cunoștea deja⁶⁴.

Mason era și poetul danez Matthisson care a venit să-l vadă pe Hölderlin la *Stift* în 1793⁶⁵, fapt datorită căruia îl regăsim în albumul lui Hegel⁶⁶.

Matthisson era prieten al lui Reichardt, ale cărui *Scrisori* îl evocă pe tânărul danez: „L-am văzut de curând pe scumpul nostru poet și excelent prieten, Matthisson”⁶⁷. El avea să intre ca preceptor în casa familiei Scherer. Reichardt precizează în acest sens: „Toată această lume bună îl iubește mult pe Matthisson și nu va fi fără interes pentru tine să știi că se stimează în el omul și nu poetul. În rest, prietenul nostru a câștigat foarte mult petrecând câțiva ani alături de

⁶³Betzendörfer, *op. cit.*, p.61.

⁶⁴*Ibidem*, pp. 59 și 66-67.

⁶⁵*Ibidem*, p.63. În mod excepțional, Matthisson fusese „inițiat” de la vârsta de 17 ani! A se vedea, în legătură cu acest fapt: *Allgemeine Deutsche Biographie*, t.15, p.676. El îi cunoștea aproape pe toți masonii germani și elvețieni influenți, ca și pe majoritatea iluminaților.

⁶⁶Rosenkranz, *Hegels Leben*, p.35 și *Briefe*, IV, p.42.

⁶⁷*Un Prussien à Paris*, p.149.

Bonstetten, guvernatorul bernez de Nyon"⁶⁸.

Atunci când Hegel, în mai 1795, va face din Tschugg o excursie la Geneva, nu va trece pe la Matthisson? Să remarcăm că Knebel, marele prieten al lui Hegel la Jena, a călătorit în compania lui Matthisson, în jurul lui 1797⁶⁹. Iată deci încă un mason cu care Hegel a rămas, direct sau indirect, într-o durabilă legătură.

Sinclair îi va procura lui Hölderlin un loc la Frankfurt, la Gontard. Acesta, se știe, își neglija cam mult căminul pentru că el frecventa asiduu „clubul”. Or, „clubul” era animat de loja *Einigkeit*. Cât despre soția sa, Suzette Gontard, nemuritoarea *Diotima* a lui Hölderlin, aparținea unei familii hamburgheze, prietenă cu Klopstock.

Astfel, în afara câtorva contacte obligatorii cu profesori sau studenți, Hölderlin în tinerețea sa n-a stabilit legături decât cu masoni sau prieteni ai masonilor. În studiul său despre *Tinerețea lui Hölderlin*, Claverie notează influența exercitată asupra lui de operele masonice ale lui Schiller: *Teosofia lui Iulius* și *Geister sehr*. El sugerează că „n-ar trebui să forțezi mult planul lucrării *Geister sehr* pentru a recunoaște, în *Bucentauro* unul dintre lăcașurile Francmasoneriei raționaliste”, și făcând aluzie la *Bund der Nemesis* pe care Hölderlin îl descrie în al său *Hyperion*, întreabă: „Nu face *Bund*-ul impresia unei loje?”⁷⁰.

⁶⁸*Ibidem*, p.152.

⁶⁹P.Besson, *Un ami de la France à la cour de Weimar, Ch.L.Knebel*, Grenoble, 1897, p.24.

⁷⁰Claverie, *op. cit.*, p.214.

IMAGINI

Caracterul aproape exclusiv masonic al relațiilor lui Hegel, la Frankfurt, pare incontestabil. Se poate descoperi în scrierile lui Hegel urme ale acestei influențe masonice?

Fragmentele care datează din perioada Frankfurt tratează probleme diverse. În genere se remarcă în ele tema vieții (în sensul unei totalități organice) și a iubirii (în sensul unei unități perfecte). La acestea trebuie să adăugăm laitmotivul luminii (într-un sens neoplatonician) pe care comentatorii l-au reținut mai puțin și care nu poate fi considerat ca o inspirație pur romantică. De fapt, masonii erau profund interesați de aceste trei idealuri. Bonneville, de pildă, le exaltă adesea. Dar numele lor sunt, de asemenea, gravate pe mormântul lui Herder: Lumină, Iubire, Viață, formulă mai frapantă în germană din cauza aliterăției: *Licht, Liebe, Leben*. Într-adevăr Herder declarase că „scopul Masoneriei este de a suscita Lumina, Iubirea, Viața (*Licht, Liebe und Leben hervorzusauber, ist das Ziel der Freimaurerei*)”⁷¹.

S-au făcut deseori, și pe bună dreptate, legături între *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel (1807) și marele roman al lui Goethe, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*⁷² (1795-1796). Într-adevăr, cele două opere, în genuri diferite, prezintă mari asemănări. Una povestește viața unui om și faptul cum acesta dobândește o experiență care-i permite să ia cunoștință de ceea ce este el, adică de vocația sa esențială. Celălalt încearcă să deducă succesiunea etapelor pe care le parcurge o conștiință umană tipică, până când se atinge conștiința a ceea ce este. Roman filosofic, pe de o parte, filosofie romanescă,

⁷¹A se vedea Leenhoff și Posner, *op. cit.*, col. 935.

⁷²A se vedea J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946, pp. 16-17.

pe de alta.

În ce constă, din punct de vedere filosofic, acordul celor două opere? Mai întâi în faptul că ele arată, fiecare în maniera sa, cum conștiința se descoperă desfășurându-se, că nu se manifestă imediat ca ceea ce este în sine, că se îmbogățește într-o progresivă cunoaștere de sine, și că, în desăvârșirea ei, se pune ca rezultat, nu ca dat imediat. Să reținem ideea unei evoluții necesare a conștiinței individuale, care, chiar dacă dintru început ea deține excepționale virtualități, trebuie să le actualizeze pentru a exista cu adevărat: *Werde, was du bist!*

Această dezvoltare a conștiinței individuale, care conține în ea însăși temeiurile cele mai solide, nu se împlinește în singurătate. Pentru a se revela lui însuși, Wilhelm Meister trebuie „să se confrunte cu lumea“. El dobândește experiența altuia, se angajează în relații fundamentale ale vieții sociale, urmează sfaturi bune, se îndepărtează de exemplele rele, dar se înșeală adesea, își pierde drumul său, îl regăsește, se îndoiește și disperă înainte de a triumfa. În *Afinități elective* se găsește o formulă care se poate aplica atât destinului conștiinței în *Fenomenologia spiritului* cât și celui al eroului lui Goethe: „El rătăcește uneori și se pierde, dar numai spre a se cunoaște mai bine și a ști spre ce se îndreaptă“⁷³. Experiența vieții îl formează pe om, dar nu făcând din el un individ din ce în ce mai original și mai solitar, ci, dimpotrivă, ridicându-l la nivelul unei profunde umanități.

În *Fenomenologia spiritului*, conștiința individuală accede puțin câte puțin printr-o suită de aventuri intelectuale uluitoare la desăvârșirea sa universală. Drumul pe care ea îl parcurge presupune încercări neliniștitoare, dar fiecare încercare depășită revelează un adevăr nou, el însuși încă parțial, unilateral și deci provizoriu. În final, conștiința va

⁷³Goethe, *Romans*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954, p.15.

atinge cunoașterea absolută.

În definitiv, în cele două texte, evoluția individului se prezintă ca un fel de educație. Nu o educație livrescă, ce ar permite accesul la un adevăr gata făcut, ci o educație care progresează prin experiența activă și personală a erorii și a depășirii erorii. Fiecare înaintează prin propriile sale eforturi, după atâția alții, dar mai repede și mai ușor, datorită tuturor precursorilor. Lessing schițase un asemenea tablou în *Educația genului uman*; „Tocmai această cale pe care genul uman ajunge la perfecțiunea sa, fiecare individ uman (mai devreme sau mai târziu) trebuie mai întâi s-o fi parcurs. S-o fi parcurs în una și aceeași viață? Poate să fi fost el în aceeași viață un evreu senzual și un creștin detașat de materie? Poate să le fi parcurs pe amândouă în aceeași viață?”

Lessing ezită să răspundă afirmativ, dar Hegel va spune: *da!* W.Meister al lui Goethe ca și *Fenomenologia spiritului* par să ilustreze clar ceea ce trebuie să fie această educație a genului uman.

Un asemenea proiect entuziasmează și pe masoni. Dar nu numai pentru că *fratele* Lessing îl elaborează și că *fratele* Goethe îl reia, ca și Hegel, ci el răspunde optimismului uman care animă Masoneria acestei epoci. Asemenea proiect exprimă o încredere profundă în om, în utilitatea eforturilor sale, în semnificația vieții sale. La sfârșitul lucrării Wilhelm Meister, ca și la capătul dezvoltării fenomenologice, omul a dobândit ceva, sinele său cel puțin a căpătat consistență. El știe ceea ce vrea, fiindcă vrea ceea ce știe. O înțelepciune îl susține acum. Or, Masoneria își atribuie ca scop, între altele, formarea omului. *Frații* se ajută unul pe altul în încercări, se străduiesc să fie modele unii pentru alții, își iau ca sarcină „înnobilarea reciprocă”.

Simbolismul masonic ilustrează clar acest program: este vorba de a construi un templu, de a edifica o mare operă, de a o așeza pe temelii solide, de a uni elementele între ele, de a lăsa moștenire posterității un monument mai frumos decât cel pe care l-a primit. Zidarul construiește casa,

francmasonul îl ajută pe om să se construiască pe sine; cel de-al doilea scoate din activitatea primului imaginile simbolice ale propriei sale întreprinderi. Goethe nu se teme să le înfățișeze, surâzând, în *Afinități electice*: „Un zidar, în adevăratul sens al cuvântului, cu mistria într-o mână, cu ciocanul în alta, ține o plăcută cuvântare în versuri”⁷⁴.

Goethe își numește romanul *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*, și nu anii de educație. Opera sa este marcată de tot felul de intenții masonice, și frații recunosc în ea pecetea unuia dintre ai lor⁷⁵. În această operă, ca și în *Fenomenologia spiritului* se schițează o ridicare treptată spre adevăr, care se arată din ce în ce mai clar cu fiecare moment. Printr-o asemenea progresie masonii justifică existența în Ordinul lor a gradelor succesive, fiecăruia corespunzându-i o inițiere într-un adevăr mai înalt. Goethe preferă cuvântul *ucenicie* celui de educație, fiindcă el se gândește la sarcina Neofitului. Ne întrebăm chiar dacă n-a ales intenționat numele de Meister (în germană, Maestru), căci la gradul de Maestru trebuie să ajungă Masonul. Substantivul *ucenicie* se potrivește dealtfel mai bine decât cel de *educație* în întreprinderea lui W.Meister: ucenicia vieții nu se realizează decât trăind. Dar el se potrivește de asemenea foarte bine progresului fenomenologic al conștiinței, așa cum îl descrie Hegel, fiindcă el implică, mai mult decât educația, o participare activă a individului la propria sa formare, la cultura sa, deci o construcție a lui însuși.

Anii de ucenicie și *Anii de călătorie ai lui Wilhelm Meister* datorează mult tradițiilor, legendelor, limbajului masonic, dar fără a neglija alte surse mai mult sau mai puțin

⁷⁴Goethe, *op. cit.*, pp. 198-201 (trad. rom. Eugen Filotti, în *Goethe. Opere*, Editura Univers, București, 1987, p.280.

⁷⁵A.Wolfstieg și B.Beyer, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, Burg & Leipzig, 1911-1926, nr.41561.

eterodoxe și misterioase. Hegel citea ceea ce Goethe publica. Dar a avut el nevoie de această incitare suplimentară pentru a se inspira din recuzita de uzanțe și doctrine masonice? Influența lor transpare în *Fenomenologia spiritului* și într-un alt sens. J.Hyppolite insistă pe bună dreptate asupra faptului că *Fenomenologia* trasează un *itinerariu* al conștiinței pe parcursul căruia se desăvârșește asceza sa⁷⁶. Într-adevăr, Hegel însuși îl prezintă „ca fiind drum al sufletului, care parcurge șirul formațiilor lui ca etape ce-i sunt prescrise prin natura sa”, „ca drum al îndoielii sau, mai precis, ca drum al disperării”⁷⁷. Trebuie oare vreun mare efort de imaginație pentru a ne gândi, în privința aceasta, la ședințele de inițiere masonică, la itinerariul neofitului în loja amenajată conform obiceiului? Hegel s-a gândit el însuși la aceasta. În *Estetica*, descriind grotele lui Mithra, cu bolțile lor și labirintul culoarelor, el vede în ele, în parte, o reprezentare simbolică „a drumurilor pe care sufletul trebuie să le parcurgă cu scopul de a se purifica”, și adaugă în paranteză: „ca și în zilele noastre, în lojele masonice, în care ești dus în numeroase culoare, unde trebuie să vezi spectacole etc.”⁷⁸

Această peregrinare în lojă simbolizează, în ochii masonilor, drumul vieții, iar imaginea care i se oferă ochilor neofitului la fiecare cotitură, îl aruncă (în principiu) în disperare: dar lucrurile se arată altfel decât ceea ce păreau la început. Acest drum al angoaselor și iluminărilor îl urmează Tamino, în opera lui Mozart. Goethe vedea în acest itinerariu jalonat de etape-metamorfoze, în acest mers ascendent pe care

⁷⁶J.Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, pp. 16-18.

⁷⁷Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.Hyppolite, I, p.69 (trad. rom., p.52).

⁷⁸*Aesthetik*, ed. Bassenge, Berlin, 1955, p.607.

il reprezintă ierarhia și riturile masonice, imaginea însăși a vieții, iar unul dintre poemelor sale spune foarte clar:

SIMBOL

„Masonul* își trece
Ca viața, toți anii,
A' sale strădanii
Dar greu să-i încerce
Pe oameni în lume”⁷⁹.

Nu ne gândim, firește, să reducem *Fenomenologia* lui Hegel la reprezentarea unei mese rotunde masonice, nici la un comentariu despre *Flautul fermecat*, nici la o meditație asupra lui *Wilhelm Meister*! Nu vedem în ea nici simpla explicație a unui paragraf din *Educația genului uman*. Inspirația lui Hegel trece infinit de mult dincolo de toate acestea. Vrem să arătăm că mișcarea de gândire care avea să-l ducă atât de departe antrenase de asemenea și alte spirite. Sub forme diverse ea pune în mișcare un întreg grup de oameni, iar aceștia o înscrisese într-un symbolism pe care Hegel putea să-l recunoască și să-l utilizeze la rândul său. În acest sens și între aceste limite, nu putem să neglijăm influența Masoneriei și a scriitorilor masonici asupra lui Hegel.

Ea ne permite să explicăm mai bine anumite particularități de gândire, anumite intuiții care se impuneau spiritului său, anumite simboluri scumpe imaginației sale. Vom examina câteva dintre ele.

Să ne oprim mai întâi la această intuiție a morții și reînvierii, care se manifestă în aproape toate operele sale.

* În trad. cit.: *Zidarul*.

⁷⁹Goethe, *Opere*, vol. I, Editura Univers, București, 1984, p.271, trad. rom. I.Cassian Mătășaru.

Veche de când lumea, dar adesea eclipsată, ea reapare în epoca romantismului timpuriu. Resurecția însăși cunoaște resurecții. Ea atâta în acest timp imaginația poezilor și filosofilor. Se pot descoperi ușor cauze sociale ale acestei vogi. Hegel i-a simțit profund prezența:

„Nu este de altfel greu de văzut că timpul nostru este un timp al nașterii și al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt-o cu lumea de până acum a existenței și a reprezentărilor lui și stă pe punctul de a cufunda în trecut, stă în munca transformării lui”⁸⁰.

Contemporanii filosofului trăiesc o epocă tumultoasă în care se vede pierind ceea ce altădată era luat drept etern, în care se naște fără încetare altceva, care câștigă repede același drept de eternitate pentru a-l pierde, la rândul său, în curând. Anul 1789! Neamul omenesc este tulburat, fiindcă obiceiul revoluțiilor îi lipsește încă. Dar în aceste metamorfoze spontane ale vieții sociale, naționale și culturale, el nu-și urmează mai puțin drumul său. Din fiecare nimicire el se trezește mai plin de viață.

Sentimentul vag al vieții persistând în răsturnarea formelor ei succesive, se preschimbă atunci în nostalgii și aspirații mai precise, și se concentrează într-o imagine: cea a păsării Phoenix. Romanticii germani dau o uluitoare continuare imaginii acestei păsări arse, forțând-o să reînceapă fără încetare sacrificiul care hrănește metaforele lor. Dar ei nu trebuie ca să o ia atât de departe. Masoneria a preluat din antichitate această foarte semnificativă pasăre și o oferă sufletelor înflăcărate⁸¹. Beyerlé nu se mulțumește să o evoce

⁸⁰Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.Hyppolite, I, p.12 (trad. rom., p.14).

⁸¹Leenhoff și Posner, *op. cit.*, articolul Phoenix. Foarte multe loje și-au ales numele *Phoenix*.

Forster consacrase studiului istoric al reprezentării păsării Phoenix un memoriu în limba franceză. Cf. *Mémoires de la Société des Antiquités de Cassel*,

în textul *Eseului asupra Masoneriei*; el reproduce imaginea păsării de două ori, la sfârșitul fiecăruia dintre volumele sale. Desenul nu dă impresia unei perfecte reușite și oferă o reprezentare atât de sumbră și atât de dezolantă a păsării pe rugul său, încât cu greu mai poți crede în resurecția viitoare. Și Beyerlé pentru a convinge adaugă imaginii legenda sa: *Perit ut vivat!*⁸²

Caroline von Günderode meditează și ea, dar melancolic, asupra ideii unei continui resurecții a ființelor. Ce monotonie! „A te naște — spune ea —, este poate un mod de a muri și a muri este poate un mod de a te naște. Viața este un ciclu monoton a cărui eternă reîntoarcere readuce fără încetare un curs asemănător. A te schimba înseamnă a muri etern”⁸³.

Și Creuzer va descrie același destin în persoana unui zeu care moare și apoi reînvie, mit fundamental, după el, al tuturor religiilor. Aceeași intuiție îl cutreieră pe Hölderlin, care scria: *Wir sterben um zu leben*⁸⁴. Dar ea realmente îl obseda pe Hegel. El nu va putea ezita să asemene pasărea care arde cu zeii care pier. Substituirea figurii unui om cu cea a unui animal semnifică pentru el un progres al spiritului uman, dar fără a se fi depășit prin aceasta domeniul simbolicului⁸⁵.

Phoenix îi servește pentru a ilustra morți și regenerări destul de diferite unele de altele. Însuflețind un poem pentru logodnica sa, Phoenixul vestește o viață nouă a cărei fremătare Hegel o resimte „existențial”. La patruzeci de ani el

1780. Acest text a fost publicat în *Schriften* t.5, Leipzig, 1843, p.278.

⁸²Beyerlé, *Essai sur la Maçonnerie*, I, pp. 136 și 314; II, p.416.

⁸³G.Bianquis, *op. cit.*, p.186.

⁸⁴Citat de P.Betraux, *op. cit.*, I, p.120.

⁸⁵Hegel, *Aesthetik*, ed. Bassenge, p.355.

se angajează într-un destin care o rupe cu trecutul său și în care o atrage pe tânăra soție.

„Vezi în vârful muntelui altarul pe care Phoenix moare în flăcări, pentru a renaște într-o eternă tinerețe, pe care numai prin cenușă o poate câștiga”⁸⁶. Phoenix exprimă aici o metamorfoză spirituală pe care logodnica o dorește, desigur, unică și ireversibilă. Sacrificiul regenerativ determină o depășire asupra căreia nu se pune problema de a reveni: „Ceea ce ne despărțea, topitu-sa-n foc!”

Doamna Hegel nu acorda în mod frivol importanță iluzoriei clarității a imaginilor. În afară de aceasta, ea suferea văzând în *Filosofia istoriei* jertfa păsării Phoenix prezentându-se ca o infinită repetiție în care ea își pierde orice sublim în monotonia reînceperii. Nedemnă de a reprezenta o depășire a spiritului, iată-o aici coborâtă la rangul simplelor fenomene ciclice ale naturii: „Se cunoaște imaginea păsării Phoenix, a vieții naturale, care își pregătește etern propriul său rug și se mistuie în el, astfel încât din cenușa sa țâșnește etern o viață nouă, reîntinerită, proaspătă. Aceasta nu e decât o imagine orientală; ea se potrivește corpului, nu spiritului”⁸⁷.

Acestui automat care moare și renaște mecanic, Hegel îi opune viața spirituală creatoare. El remarcase totuși, într-o operă anterioară legătura acestui simbol cu spiritul. Phoenix înfățișa atunci depășirea spontană a naturii. Într-o viziune aproape materialistă, Hegel concepea spiritul țâșnind din natură, ca Phoenix din propria-i cenușă: „Ținta naturii este de a se ucide pe sine însăși, de a sparge coaja existenței sale nemijlocite și sensibile, de a se mistui ca pasărea Phoenix, pentru ca din această exterioritate să se nască întinerită, ca

⁸⁶Briefe, I, p.353.

⁸⁷Hegel, *Die Vernunft*, p.35.

spirit"⁸⁸.

El este fermecat de aceeași imagine atunci când descrie viața spiritului ca o moarte continuă a lui însuși. *Fenomenologia spiritului* redă lunga suită de sacrificii și de regenerări creatoare care urzesc experiența conștiinței. „Dar nu viața care se sfiește de moarte și care se prezervă pură față de distrugere, ci aceea care suportă moartea și se păstrează în ea este viața spiritului”⁸⁹.

Tremurare a unei imagini, mai mult decât oricare alta, și chiar prin aceasta seducătoare, dar cât de primejdioasă pentru gândirea care se vrea clară! În ea, ceea ce place spiritului masonic, este evident paradoxul resurecției: triumful vieții, dar printr-un demers secret.

În legătură cu continua primenire a spiritului care constă de asemenea în înălțarea și în transfigurarea sa, lui Hegel îi place să reamintească cum el își leapădă vălurile sale și învelișurile (*Hülle*) sale succesive. La fiecare pagină a *Fenomenologiei spiritului* conștiința se schimbă cu totul, dar aspectul său nou ne înșeală încă. Ea-și schimbă fără încetare veșmântul pentru a scăpa de propria sa privire, până ce la sfârșit se pune pe sine în plină lumină!

Această dezvăluire progresivă, și mai întâi ideea de înveliș (*Hülle*), ca și substituirea veșmintelor cu altele, aparține imagisticii masonice. Pentru un mason, ceea ce trebuie cunoscut, natură sau spirit, este mereu Proteu. Hegel adoptă imaginea acestui zeu înșelător. Într-un poem de tinerețe el spune:

„Prietenii tăi, o Natură, sunt îndurerați!
Al tău Proteu cu mii de fețe,

⁸⁸Hegel, *Enzyklopädie*, § 376 (trad. rom. *Filosofia naturii*, p.575). Despre pasărea Phoenix a se vedea și *Berliner Schriften*, p.706.

⁸⁹Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, I, p.29 (trad. rom., p.25).

Puterea de schimbare-a lui te-a părăsit⁹⁰.

În mod sigur Hegel își amintește aici de un fragment din *Ansichten* de Forster, pe care-l citise atât de atent. Forster scria: „Natura este un Proteu care iese la iveală în materie în mii de moduri diferite (*tausendfältig verschieden*)”⁹¹.

Metamorfoze și resurecții, învăluiri și dezvăluiri, zeița Isis prezidează caste jocuri, zeița Isis „a cărei legendă îi este scumpă întregului romantism”⁹². Ea nu displăcea nici clasicilor, nici poezilor din *Sturm und Drang*. Și care era deci fidela sa protestoare, dacă nu Masoneria, mare păstrătoare a misterelor egiptene și grecești? Nici un scriitor masonic, de când lumea, n-a putut să se abțină să o evoce pe Isis. Să ne amintim că Bonneville, în cărțile sale, o amestecă, iertată să ne fie expresia, în orice zeamă, într-atât extravaganța și diversitatea a ceea ce el spune uimește și deconcertează⁹³. În *Flautul fermecat*, Mozart face și el să se audă „un cor de preoți ai lui Isis”⁹⁴. Contemporanii lui Hegel, masonii mai ales, o identificau pe Isis cu tot felul de divinități grecești și romane. Bonneville atribuie, fără prea multe probleme, o aceeași etimologie numelui acestei zeițe și celui al lui Isus.

Isis servește ca simbol pentru toate. Masonii o

⁹⁰Hegel, *An die Natur* (Dokumente, p.384).

⁹¹Forster, *Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich, im April, Mai und Junius 1790*, Berlin, 1791, I, p.117.

⁹²Bianquis, *op. cit.*, p.206.

⁹³Bonneville, *Esprit des Religions*, I, p.20; II, pp. 42-49, p.207. A se vedea și tragedia sa *L'année 1789 ou les tribuns du peuple*, corul fiilor zeiței Isis! Să remarcăm că Guérault introduce un Cor al preoților zeiței Isis în piesa sa *Ziua Marathonului*.

⁹⁴În 1800, adaptarea *Flautului fermecat* prezentată la Paris va avea ca titlu *Misterele zeiței Isis* (cf. Solger, *Nachgelassene Schriften*, I, p.69).

confundă aproape constant cu Pallas din Sais. În *Misiunea lui Moise*, Schiller urmându-le exemplul scrie: „Sub o veche statuie a zeiței Isis s-au găsit aceste cuvinte: «Eu sunt ceea ce este», iar pe o piramidă din Sais s-a găsit vechea admirabilă inscripție: «Eu sunt tot ceea ce este, ce a fost și ce va fi și nici un muritor n-a ridicat vălul meu»”⁹⁵. Dar această Pallas din Sais, adesea evocată de Lessing⁹⁶, Hegel la rândul său o identifică cu Kybele, „zeiță ilustră care este tot ceea ce este, ceea ce era și ceea ce va fi, și nici un muritor nu i-a ridicat vălul”⁹⁷. În *Estetica* el va încerca să elucideze simbolismul natural al zeiței Isis și cel al lui Osiris⁹⁸, într-o manieră care nu exclude folosirea sa masonică.

Cu ocazia aniversării sale din 1826, care a prilejuit faimoasa sărbătoare, Rosel îi va oferi o statuie, chipurile pentru nevoile cauzei pe care o reprezenta Isis, pe care o adusese cu sine din Italia. Cât despre Forster, el a citit un lung poem emfatic ce friza caraghioslăcul, amestecând mult seriosul cu gluma. Sfârșitul, mai ales, descrie într-o manieră cu totul gravă, dar care nu este totuși suficientă să satisfacă autoritățile, influența liniștitoare a filosofiei hegeliene asupra spiritelor liberale.

Elogiul funebru pe care chiar Forster îl va rosti cinci ani mai târziu la mormântul maestrului său, reia aceleași idei și aproape în aceeași termeni⁹⁹. Dar începutul poemului

⁹⁵Schiller, *Die sendung Moses*, în *Werke* (ed. Bellermann), t.XIV, pp. 403-405. A se vedea și p.414. În 1795, Schiller a publicat în *Hermes* poemul *Chipul ascuns de la Sais*.

⁹⁶*Ernst und Falk*, op. cit., p.20.

⁹⁷Nohl, p.250.

⁹⁸*Aesthetik*, ed. Bessenge, pp. 359-360.

⁹⁹Rosenkranz, *Hegels Leben*, pp. 555-556.

aniversar¹⁰⁰ se încarcă cu un întreg calabalâc mitologico-burlesc, ce îi dă un aer de farsă. Hegel se vede asimilat unui Hercule al gândirii, ale cărui 12 munci poetul le descrie. Hercule se transformă el însuși în sfântul Gheorghe și eliberează un Prometeu căruia îi sunt atribuite meritele lui Hegel: „El furase cu un curaj temerar raza cerească și ridică vâlul care o acoperea pe zeița Isis“. Poemul evocă alan-dala acel „cunoaște-te pe tine însuși“ de la Delfi, care răzbate ca sclipirea unei săbii, Mozart și Goethe pe care-i înțelegem mai bine datorită lui Hegel, coloanele lui Hercule și Berlinul pe care-l glorifică, ca pe o nouă Nemee. Glume masonice! Mai serios este că naturalistul Oken, francmason, prieten al lui Hegel, intitulase jurnalul pe care-l publica: *Isis*.

Cititorii lui Hegel rețin mai bine anumite imagini din cauza folosirii lor mai originale, sau fiindcă ele coincid mai mult cu gândul autorului. Printre ele, trandafirul-cruce. Hegel recomandă discipolilor săi să observe trandafirul-cruce al timpului prezent, formulă voit echivocă, fiindcă e oare greu de ghicit care este acest timp prezent ce apasă în 1821 ca o cruce? Neîndoielnic, este cel al Restaurației politice și religioase, așa cum este îndurată la Berlin, și fiecare putea să ghicească în aceasta trandafirul ascuns care-i place. Trandafirul-cruce se clasează printre simbolurile luterane. Dar cine, deci, în 1821, s-ar gândi la această semnificație, atunci când o alta a eclipsat-o de mult timp în opinia publică a capitalei prusace! O sectă masonică reacționară a cunoscut în acest oraș un timp de notorietate și de putere, când conducătorii ei, Wöller și Bischoffwerder, se bucurau de încrederea regelui: cea a Trandafirului-Cruce. O mare rivalitate a opus-o curentului liberal al Masoneriei, dar și mai mult iluminărilor progresiști. Însă Masoneria n-a renunțat nicidecum pentru aceasta la folosirea constantă și foarte largă a acestui simbol. Cei care considerau Trandafirul-Cruce o

¹⁰⁰*Ibidem*, pp. 560-561.

plagă a vieții publice și o țară a Masoneriei, pot, de asemenea, să trăiască în speranță și să caute în această cruce trandafirul care-i consolează!

Leenhoff și Posner ne informează despre sensul pe care masonii îl atribuie Trandafirului Cruce. „Trandafirul ca simbol al renașterii, alăturat crucii — și în aceasta se îmbină reprezentarea crucificării și a reînvierii, iată un simbol care aparține în mod deosebit esoterismului creștin. Toate înaltele grade masonice care se bazează pe Trandafirul-Cruce au la origine această semnificație. Trandafirul-Cruce își găsește cea mai frumoasă folosire poetică în poemul lui Goethe, *Secretele* (*Die Geheimnisse*). În centrul poemului se găsește o personalitate numită *Humanus*. El intră în relație cu o alianță (*Bund*) a oamenilor care adoră o cruce înconjurată de trandafiri:

„Cine-a alăturat trandafirul crucii?
Coroana se-ntinde spre-a cuprinde
Din toate părțile lemnul aspru.
Nori cerești, ușori, argintii, planează-n jur
Să-și ia avânt cu crucea și cu rozele;
Din mijlocul a tot ce țâșnește-o viață sacră
De întreite raze, iradiind dintr-un același punct“¹⁰¹.

Diverse secte mistice, alchimiste și mai ales masonice, se numeau Trandafirul-Cruce. Hegel nu se teme de jocul periculos cu aceste cuvinte. Nu pare a fi stânjenit nici de folosirea masonică a bufniței Minervei, această pasăre crepusculară care îi furnizează una dintre imaginile sale cele mai populare: „Bufnița Minervei nu-și ia zborul decât în amurg“. Masonii o fac să intre împreună cu Phoenix în păsărăria lor mitică. Înțelepciunea nu trebuia să le

¹⁰¹Leenhoff și Posner, *op. cit.*, col. 1331. Hegel face aluzie la acest poem în studiul său *Wer denkt abstrakt?* (Cine gândește abstract?); cf. *Werke* (Glockner), XX, p.448. Acest text datează într-adevăr din perioada Jena, 1807-1808 (cf. Berliner Schriften, p.XIII, nota lui Hoffmeister).

recompenseze eforturile și munca lor? Dar în secta iluminaiilor, bufnița conferea o demnitate mai precisă. Acolo ea devenea însemnul unui grad important, gradul de Minerval, fiindcă ea este „pasărea Minervei, emblema a înțelepciunii și a muncii nocturne”¹⁰².

Astfel, multe imagini hegeliene corespund unor simboluri masonice, dar nu putem să le enumerăm pe toate. Am spicui altele cu ușurință, examinând toate pasajele în care Hegel inspirându-se din neoplatonicieni, pe care masonii îi apreciau, se ocupă de iluminatie¹⁰³, unde el exaltă virtutea spirituală a focului¹⁰⁴, unde sanctifică lumina¹⁰⁵, unde comentează Evanghelia după Ioan¹⁰⁶, pe care Bonneville o interpretează cu atâta plăcere¹⁰⁷.

Hegel discută despre *Logos* (ca și Bonneville), este captivat de personalitatea sfântului Ioan Botezătorul. În legătură cu acesta, se va gândi la Masoneria sfântului Ioan pentru că el este patronul masonilor în lojele „ioanite”, la sărbătorile masonice solemne de vară și de iarnă ale Sfântului Ioan. Se va evoca apologia sfântului Ioan Botezătorul, de

¹⁰²Le Forestier, *op. cit.*, p.256. A se vedea mai sus p.

¹⁰³Nohl, p.313: *Er wird von einem Licht erleuchtet...*

¹⁰⁴Botezul prin spirit și foc! Cf. Bonneville: „Acest etern spirit, Focul mereu învingător” (*Esprit des Religions*, p.331).

¹⁰⁵Nohl, p.304, citat din Sfântul Ioan. Cf. Bonneville, *Esprit des Religions*, II, p.155.

¹⁰⁶Nohl, pp. 306-307, 311-314.

¹⁰⁷*Esprit des Religions*, Apendice, p.327. Viatte remarcă faptul că „Fichte și Schelling îl consideră pe Sfântul Ioan simbol al Bisericii, fiind neconștient chemat să o înlocuiască pe cea a Sfântului Petru” (*Les sources occultes du Romantisme*, Paris, 1928, II, p.57).

Forster, care îl preferă lui Isus și discuția unei asemenea aprecieri de Hegel¹⁰⁸.

Nicăieri altundeva decât în Masonerie, folosirea simbolismului nu se arată atât de continuă, atât de obsedantă. Unii filosofi mănuiesc abuziv simbolul și analogia, ca de pildă Schelling. Și Hegel nu se abține să denunțe uneori pericolele acestei practici, ca de exemplu în *Enciclopedie*: „A te sprijini pe ceea ce se numește *intuiție* care prin natura sa nu este altceva decât un procedeu al reprezentării și al fanteziei (chiar al reveriei) este și mai puțin admisibil; s-a făcut uz într-adevăr de *analogii* care pot fi mai mult sau mai puțin contingente sau semnificative și care nu imprimă obiectelor decât în mod exterior determinări și scheme”¹⁰⁹.

Cu toate că este atât de pornit împotriva imaginilor, Hegel se abandonează totuși, imprudent magiei lor. Fiecare cititor al său remarcă gustul lui Hegel pentru analogii¹¹⁰. Abundența și fantezia lor afectează o bună parte din *Filosofia naturii*, dar ele cuprind și alte părți ale sistemului, unde lucrurile devin adesea semnul realității spirituale: lumina spiritului vine de la Răsărit, ca cea a zilei, progresul istoriei urmează mersul soarelui¹¹¹. Gustul simbolurilor vrea să-și făurească propriul său simbol. Poate că Hegel a văzut tabloul lui von Geyser reprezentându-l pe Friedrich al II-lea în

¹⁰⁸Nohl, pp. 75-77.

¹⁰⁹Hegel, *Encyclopedie*, trad. Gibelin, Paris, 1952, p.138.

¹¹⁰Haering, *op. cit.*, p.112, n.1.

¹¹¹Venerația masonică a Orientului este universal recunoscută. Herder glorifica Orientul (cf. Leenhoff și Posner, col 934). Cât despre Hölderlin, el afirmase: „Cuvântul ne este astfel venit din Orient, și-ți aud ecoul, o! Asie, cu pietrele Parnasului”. (Citat de Betraux, *op. cit.*, II, p.78).

activitatea sa masonică, pus sub chipul unui sfinx¹¹². Poate a trecut, la Neuchâtel, prin fața hotelului Rogemont-ilor, poate a fost primit în această familie prietenă a Terezei Forster și a lui Ferdinand Huber, și care îi invitasă pe cei doi amanți, înaintea căsătoriei lor în acest oraș în 1794. Doi sfincși de piatră păzesc portalul frumoasei case indicând inițiaților sediul unei loje sau al unui cerc masonic¹¹³. Hegel, în *Estetică*, va afirma că „sfinxul este oarecum un simbol al însuși simbolului”¹¹⁴, în maniera masonilor care văd în el simbolul misteriosului¹¹⁵.

ECHIVOCURI

Imaginile nu rămân doar un accesoriu al gândirii. Ele o formează, o precizează, o nuanțează. Este deci util să determinăm proveniența lor, căci ele însele își scot semnificația din ambianța în care înfloresc. O imagine din Evanghelie nu păstrează sensul original, atunci când trece în Masonerie. Acolo ea primește uneori o cu totul altă destinație. Când este apoi reluată de un filosof, a pierdut vocația inițială și ea reclamă a fi descifrată.

Rămâne incontestabil faptul că Hegel s-a arătat unul

¹¹²A se vedea reproducerea tabloului în E.Ermatigner, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, Potsdam, 1935, p.76.

¹¹³Lenning, *op. cit.*, II, p.415. — Familia Rougemont locuia la Hotelul Du Peyrou, edificiu celebru din Neuchâtel, Sfincșii se găseseră tot acolo, cf. Charly Guyot, *Du Peyrou*, Neuchâtel, 1958, p.134.

¹¹⁴Hegel, *Aestetik* (ed. Baseenge), p.361 și *Berliner Schriften* (ed. Hofmeister), p.707.

¹¹⁵Lenning, *op. cit.*, II, p.415. — A se vedea textul lui Schiller deja frecvent citat: *Die Sendung Moses*, pp. 405-406.

dintre interpreții cei mai profunzi ai gândirii creștine¹¹⁶. Crescut în religia luterană, angajat îndelung în studii teologice, el se depărtase totuși de religia părinților săi pentru a o putea să o observe și să o înțeleagă. Dar cum să măsoare distanțarea sa, cum să-i apreciezi detașarea?

Cei care au vrut să-l prezinte pe Hegel ca pe un creștin autentic și mereu credincios n-au fost lipsiți de citate extrase din operele sale. Hegel își propunea să exprime mai bine sentimentul religios și diversele sale nuanțe. Și când el încerca să se ridice deasupra punctului de vedere religios tradițional, folosea tot un limbaj religios. Opera sa atinge în acest domeniu o ambiguitate astfel încât aproape că încetează să mai fie ambiguă. Confuzia devine, s-ar putea spune, cum nu se poate mai clară! Ea nu mai induce cu adevărat în eroare pe cititori.

Cum să nu încerci să înlături echivocul ce se impune într-o asemenea manieră? Pentru aceasta trebuie să demontezi mecanismul și să descoperi procedeul, aceasta fiind o sarcină dificilă, lungă și nesigură. Poate recursul la procedeele masonice ne-ar fi de folos.

În ceea ce privește *Eleusis* am comentat deja cuvântul de ordine al tinerilor seminariști din Tübingen: „Punctul nostru de unire, Biserica invizibilă”¹¹⁷. Să revenim la aceasta acum când cunoaștem legăturile masonice ale lui Hegel la Frankfurt.

Acesta, încă student la Institutul teologic și destinat în principiu pastoratului, predicării, nu avea prea multă stimă pentru această activitate! El găsea predicile plictisitoare și simțea o veritabilă oroare, o puternică repulsie, pentru cuvântările moralizatoare, sau cu o asemenea tentă. Această

¹¹⁶Jean Wahl a arătat aceasta foarte clar în celebra sa carte *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.

¹¹⁷A se vedea mai sus, pp. 302-303.

ostilitate nu caracterizează numai tinereţea sa, ci întreaga sa viaţă. Când în 1815 el îl felicită pe Niethammer pentru una din predicile sale pe care acesta tocmai i-o adresase, el confirmă că „a fost foarte edificat”¹¹⁸. Să surădem așa cum cei doi prieteni trebuie să fi surăs. Mai serios, Knebel îi scria lui Hegel în 1807: „N-am observat în mod special gustul dumneavoastră pentru predici. Dumneavoastră preferați noutățile politice...”¹¹⁹.

Predica se impunea tinerilor seminariști și poate nu erau totuși atât de mâhniți ca să n-o practice. Nu li se oferea astfel ocazia să-și exerseze vorbirea, în fața unui public neacademic? Predica servea de școală pentru orator. Alături de câteva cuvinte moralizatoare indispensabile, se puteau strecura în predică și idei importante, se putea încerca utilizarea ei pentru a-și propaga propriile sale convingeri morale, sociale și chiar politice. Fără conferințe publice, fără mitinguri, în această epocă predica se prezenta ca unic mijloc de a influența publicul prin cuvânt. În mod cert, ea impunea multe limite în exprimarea gândirii, și doar cei mai îndrăzneți își permiteau extravagante. Dar ierarhia bisericească nu se arăta prea exigentă decât în legătură cu unele probleme arzătoare, în afara cărora nu mai era atât de vigilentă. Uneori supravegherea era total absentă. Astfel francmasonul protestant Johannes Schulze, care avea să se arate mai târziu protectorul cel mai eficace al lui Hegel la Berlin, dedica fără teamă în 1811 o culegere din predicile sale episcopului catolic Dalberg¹²⁰.

Fără îndoială, protestantismul nu cunoaște teoretic

¹¹⁸ *Briefe*, I, p.93.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.202.

¹²⁰ A se vedea Kono Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1901, I, p.132.

erezia. G. Forster, comentând interdicția la Bon a *Manualului de Filosofie* al lui Feder de către clerul catolic, scrie în ale sale *Ansichten*: „Între alte argumente, se spune în document (cel al clerului) că Feder trece drept eterodox printre protestanții înșiși; o afirmație nemaiauzită în Germania protestantă, fiindcă ține de esența protestantismului ca distincția demnă de dispreț dintre ortodoxie și eterodoxie să nu-și poată găsi loc”¹²¹.

Dar nu este vorba, pentru Forster, decât de un vicleșug de război: el descrie protestantismul așa cum îl visează. Chiar în momentul în care el scrie aceste rânduri, *Stift*-ul protestant din Tübingen interzice studenților primejdioasa lectură a „ereticilor”.

Și Hegel cunoaște vigoarea persecuțiilor ale cărei victime sunt aceștia. În predica sa din 1793, în ciuda ideilor mai puțin conformiste pe care i le cunoaștem, el se exprimă deci foarte religios și foarte ortodox. Dar el vorbește mai ales de *Biserica invizibilă*, iar oricare alt pastor ar putea spune același lucru¹²². Credinciosul obișnuit ascultă asemenea discursuri fără indignare, dar credinciosul neliniștit, și mai mult credinciosul revoltat contra bisericii pozitive, sau, de ce nu, cel pe care îl încearcă necredința, le înțelege într-un alt mod.

În „Biserica Invizibilă” ei percep mai mult decât ecoul învățăturii luterane. Ei discern acolo o pură comunitate morală și se consideră atunci, cu Hegel, „cetățeni ai imperiului moralității, și Bisericii invizibile”¹²³. Ei recunosc acolo o idee a lui Lessing, dar tocmai Lessing îi pune pe calea

¹²¹Forster, *Ansichten*, I, p.95.

¹²²*Dokumente*, pp. 179-181.

¹²³Nohl, p.177. — A se vedea A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, 1960, p.80.

interpretărilor și mai îndrăznețe. Sunt ei oare înclinați să la cuvântul *biserică* într-un sens cu totul laic? Bonneville le sugerează următoarele: „Biserica, cuvânt grecesc, sinonim cu Loje, cu Adunare, cu Asociație, cu Federație”¹²⁴. Poate se vor lăsa seduși de meditația herderiană asupra invizibilului-vizibil? Să nu se fi gândit atunci la existența unui invizibil real, a unui invizibil prezent în lume, a unei biserici ascunse, a unei asociații secrete? Corespondenții germani ai lui Bonneville se întreabă cum să restabilească în orașul lor „gura invizibililor”¹²⁵, care ar face cunoscute intențiile și opiniile lojei lor. Fără îndoială, când un mason al acestei epoci vorbește de *Biserica invizibilă*, el se gândește la *Masonerie*¹²⁶, chiar dacă el consideră prudent să o evoce în același timp pe cea la care Luther se gândise. Și Hegel, angajat în *Bund*-ul pe care-l cunoaștem, format de lectura lui Lessing și poate a lui Bonneville, legat de prietenii săi prin „cuvântul de ordine” *Biserica invizibilă*, ar vorbi despre ea într-o predică fără să se gândească la grupul de tovarăși ai săi reuniți într-o Alianță sub acest cuvânt de ordine?

El putuse să citească într-o carte a compatriotului său Friedrich Karl von Moser o foarte satisfăcătoare descriere a *Bisericii invizibile*. În 1784, acesta scria:

„Alături de Academii și de Societăți, de Agricultură, de Arte plastice, care sunt numeroase și se înmulțesc precum polipii, este de dorit fondarea unei noi instituții: o confrerie (*Bruderschaft*) a libertății și drepturilor omului. Totuși ea este acolo, ea există, trăiește, dar ca *Biserica invizibilă* este dispersată în lumea întreagă; ea are apostolii săi, dascălii,

¹²⁴ *La Bouche de Fer*, nr.XIV, p.211.

¹²⁵ *Ibidem*, p.124.

¹²⁶ A se vedea Haarhaus, *Deutsche Freimaurerei zur Zeit der Befreiungskriege*, Jena, 1913, p.55.

adeptii, partizanii, discipolii săi, dar fără clopote, fără clopotnițe. Vântul său suflă ici și colo, dar nu se știe decât arareori de unde vine; ca și adevărul, ea duce o viață rătăcitoare. Cei care merg bogat îmbrăcați și care locuiesc în palate regale cunosc toate astea, dar le alungă. Această confrerie se apropie de ceea ce este oprimat, prigonit și disprețuit în lume¹²⁷.

M.G.Rohrmoser, care citează acest text, vede aici o aluzie la comunitățile pietiste din Suabia¹²⁸. Preferăm să observăm în această *Bruderschaft* a libertății și drepturilor omului, dispersată în lumea întreagă și revendicativă un decal al Masoneriei „à la Lessing”. Să o fi văzut Hegel altfel?

Ce scop urmărea această *Biserică invizibilă* de care el se simțea atât de puternic atașat? Cuvântul de ordine *Rațiune și libertate* luminează deja intențiile sale. Hegel și prietenii săi îi fixează, în afară de aceasta, ca sarcină întemeierea *Împărăției lui Dumnezeu (Reich Gottes)*. Cine ar reproșa unui pastor protestant că exaltă Împărăția lui Dumnezeu? Cu siguranță că nu credincioșii obișnuiți, nici autoritățile. Dar nici acești credincioși „marginali”, acești semicredincioși și acești necredincioși care se unesc în Masonerie. Ca și Biserica invizibilă, Împărăția lui Dumnezeu nu se situează pentru ei dincolo de această lume. Prima nu este decât ascunsă, a doua nu este decât viitoare. Sub semnul Împărăției lui Dumnezeu, masonii visează la o societate ideală. În funcție de starea lor

¹²⁷F.C. von Moser, *Über Regenten, Regierung und Ministers. Schritt zur Wege-Basserung des Kommenden Jahrhunderts*, Frankfurt, Brönner, 1784, p.20. F.C. von Moser, era cu certitudine pietist. Dar nu trebuie să ignorăm faptul că o parte dintre operele sale au fost editate de către librari francmasoni foarte curajoși (Andreă, Brockhaus, Schwann), cele mai multe dintre ele la șeful mason și iluminat din Frankfurt, Brönner, în special acest faimos studiu *Über Regenten, Regierung und Ministers*.

¹²⁸*Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels, in Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIV, 1960, p.194.

de spirit, ei golese sau atribule mai mult sau mai puțin acestei expresii o încărcătură religioasă.

Haering, care atribuie mereu textelor hegeliene sensul cel mai religios posibil, înțelege cuvântul de ordine *Reich Gottes* ca intenție „de a dezgheța viața încrămățată în toate domeniile, înainte de toate în Biserică (*Religion*), în stat și în moralitate”. Ar fi vorba, pentru Hegel și prietenii săi de „a reînsufleți din interior” aceste instituții existente. Dar Haering trebuie să accepte ideea că asemenea aspirații erau puternic influențate de „ideile moderne” și de gândirea lui Kant, a lui Schiller și Rousseau¹²⁹.

Este prea puțin spus, după părerea noastră. Ideea Împărăției lui Dumnezeu, avansată în această epocă de oameni ca Hölderlin, Sinclair, Schelling, Hegel ascunde un conținut mai precis și mai revoluționar. Este vorba, pentru ei, nu atât de a „reînsufleți” instituțiile, cât de a le înlocui! Să ne amintim de textul deja citat dintr-o scrisoare a lui Hegel către Schelling: „Interesul lui Hölderlin pentru ideile cosmopolite se mărește, după cum mi se pare. Că va veni Împărăția lui Dumnezeu, și că noi nu stăm cu mâinile-n sân... Rațiune și libertate rămân lozinca noastră, iar *Biserica invizibilă* — punctul nostru de unire”¹³⁰.

Sub pana tinerilor germani care au fost de curând martorii marilor transformări revoluționare din Franța, aceste cuvinte capătă un sens foarte concret. Ele desemnează intenții politice puternic reformatoare, camuflate sub o frazeologie religioasă. În același timp acest camuflaj trădează o oarecare timiditate ideologică. Ei ezită să spună lucrurilor pe nume. Și astfel, pentru a desemna idei moderne, ei aleg această formulă, *Reich Gottes*, care îi conectează la o tradiție liniștitoare.

¹²⁹Haering, *op. cit.*, I, p.38.

¹³⁰*Briefe*, I, ianuarie 1795.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pastorul montbelardez Tomy Fallot (poate o rudă îndepărtată a marelui prieten de tinerețe al lui Hegel, seminaristul montbelardez G.F.Fallot)¹³¹, va identifica Împărăția lui Dumnezeu cu socialismul, cum Hegel și prietenii săi o asimilau, 100 de ani mai devreme, statului burghez liberal¹³². Această etichetă perimată face cam echivoce ideile pe care ea le acoperă, în cele două cazuri.

Căci este clar că acolo se află o ambiguitate. Aceeași sintagmă, *Reich Gottes*, semnifică pentru unii un ideal extramundan, supranatural, și spiritual, iar pentru alții, o înfăptuire terestră, exclusiv umană, finită. Numai contextul poate înlătura ambiguitatea. Ea se risipește deja parțial atunci când se discerne în expresie o formulă îndrăgită de masoni. Ei vorbesc încifrat, dar se înțeleg atunci când se recunosc. Echivocul nu persistă decât pentru profani.

Ce sens ar conferi Masoneria expresiei *Reich Gottes*? Unul dintre masonii cei mai celebri ai acestui timp, Fessler, unul dintre fondatorii Ordinului *Evergeților*, prieten intim al librarului Frommann, elaborase o istorie a Masoneriei. După spusele lui Krause (un alt mare mason, un alt viitor prieten al lui Hegel), ea era „în întregime pătrunsă de o idee esențială, aceea a unui stat etico-religios, pe care Fessler îl desemna prin cuvintele „Împărăția lui Dumnezeu“¹³³. Statul „etico-religios“ preconizat nu de mult de Evergeți înspăimânta într-atât puterile existente încât regele Prusiei arestase și închisese pe toți membrii Ordinului pe care putuse să-i prindă!

Nu trebuie deci să te lași înșelat de tonul moralizator și liniștitor al unor fraze ale tânărului Hegel. În manieră

¹³¹A se vedea mai sus, p.29, nota 18.

¹³²A se vedea Boegner, *Thomas Fallot*, Nancy, 1926, p.XLIII.

¹³³În *Hermes*, 1820, 4, p.28, citat de Lemming, *op. cit.*, I, p.204.

masonică ele ascund gânduri la fel de energice și la fel de realiste ca cele pe care la exprimă mai direct în alte împrejurări.

EVALUĂRI

Hegel a suferit influența Masoneriei. Dar a aparținut el efectiv Masoneriei, a fost admis într-o lojă și înscris în registrele sale? Biografia săi nici nu evocă Masoneria ca pe una dintre componente, totuși importantă, a mediului social și intelectual în care a trăit filosoful. Indiferența lor e greu de înțeles. Ea s-ar putea pune pe seama invocării unei ignorări complete a Masoneriei la acești autori, sau a fricii de a se lansa în cercetări grele și aleatorii, sau poate chiar pe seama dorinței de a nu asocia amintirea lui Hegel cu cea a unei secte detestate.

Aceste motive, totuși, nu pot avea importanță nici chiar pentru scriitorii masoni. Tăcerea lor surprinde. Numele lui Hegel nu se întâlnește în nici unul dintre marile tratate, manuale sau lexicoane ale Masoneriei germane. Scriitorii masoni francezi observă o asemenea discreție. Prieteni și dușmani ai Francmasoneriei își aruncă adesea în chip de argumente sau de mărturii, numele aderenților cei mai celebri. Cel al lui Hegel nu apare. Dacă Hegel fusese mason, posteritatea masonică nu și-ar fi făcut un titlu de glorie din acest fapt?

Această tăcere generală conferă o mare importanță informației excepționale furnizate de enciclopedia *Der grosse Brockhaus*, la articolul *Freimaurerei*. Ea îl înscrie pe Hegel în lista masonilor celebri, între Fichte și Krause¹³⁴. Pe ce documente se bazează ea? O lucrare mai recentă,

¹³⁴*Der grosse Brockhaus*, t.IV, Wiesbaden, 1954, p.279.

*Staatslexicon*¹³⁵, nu reia această informație și nu acordă loc lui Hegel în lista sa de masoni. Cred că informațiile furnizate de acest capitol, ca și deducțiile pe care le întemeiem pe ele, vor contribui la confirmarea aserțiunii din *Brockhaus*.

Totuși, unele afirmații ale lui Hegel, nu ne-ar determina să ne îndoim de adeziunea sa la Masonerie? Simbolismul acesteia din urmă nu-i provoacă dispreț? În *Introducere* la cursul din Berlin de *Istoria filosofiei*, el spune: „În anumite cazuri particulare s-ar putea clar arăta că simbolurile sau alte figuri de acest gen au fost folosite în chip de enigme pentru a face din conținutul lor un mister greu de pătruns. S-ar putea presupune această intenție în ceea ce privește simbolurile și miturile Francmasoneriei; totuși nu trebuie în această privință să o acuzăm pe nedrept, atunci când suntem convinși că, neștiind nimic special, ea nu are prin urmare nimic de tănuit. Ne vom convinge cu ușurință că ea nu posedă nimic special în probleme de înțelepciune, de știință, sau de cunoștințe particulare, nimic dintr-o înțelepciune pe care n-ai întâlni-o peste tot, dacă ai considera scrierile masonilor și ale prietenilor lor, precum și cele dintr-o ramură oarecare a științelor și cunoștințelor. Nu se găsește în Masonerie nimic ce-ar depăși limita culturii generale obișnuite și a cunoștințelor curente”¹³⁶.

Simbolismul Masoneriei, mai adaugă el „este considerat ca expresie a unei înțelepciuni adânci — cum ar fi numită adâncă o fântână al cărei fund nu este vizibil”¹³⁷.

Aceste aprecieri ale lui Hegel asupra simbolismului

¹³⁵Freibourg, 1959, t.III, p.574.

¹³⁶Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1940, p.55, trad. Gibelin, Paris, p.57.

¹³⁷Hegel, *Werke*, ed. Glockner, XVII, p.122 (*Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, p.86, trad. rom.).

Masoneriei arată cel puțin interesul său pentru ea. El a luat în considerare „scrierile masonilor și ale prietenilor lor”. Și cum ar putea el să descrie traseul pe culoarele lojei și spectacolele care se prezintă acolo, dacă n-ar fi fost el însuși inițiat? Cât despre respingerea simbolismului masonic, Hegel nu-și manifestă această atitudine decât în măsura în care simbolismul masonic ar pretinde că traduce cunoștințe esoterice. El nu recuză nicidecum simbolurile masonice ca termeni de comparație. Și chiar dacă ar cădea în această extremă, dacă ar condamna simbolismul masonic în întregime, continuând totuși să-i folosească imaginile, el n-ar face decât să urmeze calea deschisă de alți masoni: Lessing, Voltaire, Bonneville, Bode, Rebmann.

Acesta din urmă, de pildă, în a sa *Apologie a unei societăți secrete*, lucrare foarte favorabilă Masoneriei și Iluminaților, și în care el face elogiul *Fraților Negri*, recomandă să nu se acorde prea multă importanță simbolurilor masonice: „Este indiferent dacă ei sunt conduși acolo cu simboluri sau fără simboluri: frații pătrund deopotrivă la tronul adevărului”, spune el¹³⁸.

Pentru mulți masoni, Masoneria valorează prin cu totul altceva decât prin jocul său de simboluri. Cu toate acestea însă, Hegel nu renunță a se servi de ele. Într-o scrisoare către masonul Goethe — și el știe cui se adresează —, nu face ironii în legătură cu savanții newtonieni care se consideră „ca muncitori la fel de serioși ca francmasonii în templul lui Solomon!”¹³⁹

Masoneria îl seducea prin diverse aspecte. Nu numai fiindcă majoritatea prietenilor săi erau legați de Masonerie, dar ea numărare de asemenea în rândurile sale pe majoritatea

¹³⁸ Rebmann, *Apologie einer geheimen Gesellschaft edlerer Art gegen die Angriffe eines Ungenannten*, Frankfurt & Leipzig, 1792, pp. 35-36.

¹³⁹ *Briefe*, II, p.249.

marilor spirite pe care le lua ca modele.

Și mai întâi Montesquieu, de la care, mai mult decât de la oricare altul, el a preluat idei politice și filosofice. Admirația sa pentru el n-a slăbit niciodată. Montesquieu, fondatorul uneia dintre primele loje franceze, în 1735¹⁴⁰, își făcuse inițierea într-o lojă a acelei Anglii al cărei liberalism politic îl aprecia. Scriitorii masoni nu încetau cu elogiile la adresa sa — precum Mercier în *Montesquieu la Marsilia* —, și îl citau din belșug în operele lor, precum Bonneville.

Lessing, autorul cel mai îndrăgit de tânărul Hegel, nu s-a mulțumit doar să se afilieze, ci a făcut o operă realmente masonică, elaborând lucrări destinate *fraților* săi privind organizarea lor, programul, idealul lor. Prietenul său Mendelssohn, din care Hegel se inspiră adesea în scrierile sale din tinerețe, nu arăta mai puțin zel pentru treburile Ordinului.

Voltaire — Hegel amintește unele dintre versurile lui, în primele sale eseuri — a intrat, deși tardiv, în loja *Cele Nouă Surori*. Cât despre Rousseau, un alt preferat al lui Hegel, chiar dacă nu pare să se fi înscris formal printre *frați*, el a primit mereu de la ei cel mai vibrant omagiu. Să nu uităm că Fauchet comenta în public *Contractul social*, și că în Germania operele sale au fost traduse de către doi faimoși *iluminați*, Feder și Knigge.

În scrierile sale din perioada elvețiană, Hegel îl evocă frecvent pe istoricul englez Gibbon, ale cărui cărți i-au sugerat direct unele dezvoltări importante. Loja din Londra *Of Friendship* îl admisesese pe Gibbon în 1774¹⁴¹.

Hegel, copil încă, se amuza la lectura epigramelor lui Kastner, pe care îl citează de mai multe ori¹⁴². Kastner, mason, își făcuse o onoare din prietenia lui Bode, care vorbește

¹⁴⁰Leenhof și Posner, *op. cit.*, col. 1056.

¹⁴¹*Ibidem*.

¹⁴²*Dokumente*, pp. 107, 137-139.

despre el în notele sale către Bonneville¹⁴³. Într-o scrisoare din 1795 către Schelling, Hegel, ca încurajare în lupta pentru patrie și constituție, reproduce exortatia lui Hippel: „Mergeți spre soare, prieteni, ca să se împlinească iute salvarea neamului omenesc! Ce speră deci frunzele care vă stânjesc, ce speră ramurile? Deschideți-vă drum spre soare, și nu vă temeți de efort! Așa trebuie să faceți, după aceea veți fi mai liniștiți”¹⁴⁴.

Hegel va păstra întotdeauna admirație pentru Hippel, al cărui elogiu îl face și în *Estetica*. La Hippel el aprecia mai ales *Vieți ascendente*¹⁴⁵. Acest Hippel era prieten al lui Hardenberg, și unchiul autorului *Apelului către poporul meu* al regelui Prusiei¹⁴⁶. El lua parte activă la uneltiri secrete (*Geheimbündlerei*)¹⁴⁷. Cititorii contemporani nu puteau să nu recunoască aspectul masonic al *Vieților* și al *Înaintărilor în zigzag ale cavalerului A-Z*¹⁴⁸.

Intelectualitatea germană resimțea pentru Masonerie o veritabilă admirație. Rămânând la distanță, Hegel ar fi fost în mod ciudat singularizat, iar această reținere ar fi fost dificil de explicat.

Dar ce semnifică atunci participarea sa? Ce reprezintă, deci, Masoneria din punct de vedere religios, politic și cultural? Ea nu prezintă, cu certitudine, unitatea de gândire a

¹⁴³Leenhoff și Posner, *op. cit.*, col. 916.

¹⁴⁴*Briefe*, I, pp. 24-25.

¹⁴⁵*Lebensläufe in aufsteigender Linie*, Berlin, 1778. Cf. *Briefe* I, p.30.

¹⁴⁶Haarhaus, *op. cit.*, pp. 131-132. — Louis Guinet semnalează faptul că el a fost *Venerabil* (cf. L.Guinet, *Zacharis Werner*, Paris, 1961, p. 64).

¹⁴⁷*Allgemeine Deutsche Biographie*, articolul Hippel, p.464.

¹⁴⁸Wolfstieg, *op. cit.*, nr. 41541.

unui partid politic modern. Manifestările sale rămân vagi, scopul său este lipsit de precizie. Cronica lojelor relatează doar evenimente fără mare importanță, mulțumindu-se în general să redea mese rotunde, agape fraterne, gesturi ritualice, inițieri și alegeri. Din când în când apare o indicație despre orientarea ideologică a unei loje sau a unui frate influent.

Unii masoni nu par să aștepte de la Masonerie altceva decât o ocazie de a se amuza în societate, de a cina voios, de a cânta în cor, toate acestea spre a săvârși câteva gesturi de binefacere. L.S. Mercier spunea în acest sens: „Ei se distrează și sunt caritabili”¹⁴⁹, iar Bonneville se plânge că în Franța activitatea lojelor se mărginește deseori la a benchetui¹⁵⁰.

Misterul templelor atrăgea pe câțiva visători care veneau aici să caute revelația nu știu cărui fabulos secret: demonul taumaturgiei, al magiei, îi conduceau în această societate care grupa și atâția dușmani ai șarlatanilor.

Dar este clar că toate acestea rămâneau accesorii. Francmasoneria reunea un număr mare de oameni rezonabili, pentru care glumele, riturile ciudate nu constituiau în mod sigur principalul lor interes. Fără program clar, Masoneria îi reunea pe toți cei care nu găseau satisfacerea intereselor lor în organizațiile publice existente: biserici pozitive, corporații, societăți diverse.

Ea îi atrăgea pe toți ereticii, pe toți nonconformiștii, pe toți adversarii stării de lucruri existente, adică pe cei care se ascund și care au renunțat la gândul de a fi bine primiți atunci când se prezintă sincer. În dorința de reînnoire, toate gradele de intensitate se juxtapun. Și chiar Masoneria admitea câțiva reacționari, foarte izolați în mulțimea reformatoilor.

¹⁴⁹L.S. Mercier, *Tableau de Paris*, t. IV, cartea a VII-a, capitolul DLXXXIV.

¹⁵⁰Bonneville, *Les Jésuites*, p. 33.

Printre cei nemulțumiți de starea de lucruri existentă, mulți erau satisfăcuți de situația politică, dar profesau în materie de religie opinii periculoase. Alții, conformiști în privința religiei, visau la o reformă socială. Iar alții preconizau instituirea unei republici, dar păstrau privilegiile clerului. Unii dintre ei, extremiștii, voiau să schimbe totul: religie, viață socială, structură politică.

Toți acești oameni se regăseau în Masonerie, iar curentul schimbării îi purta, după greutatea fiecăruia, mai mult sau mai puțin departe. În loji le fusese dat să se întâlnească, să se recunoască, să se grupeze; acolo puteau spune ceea ce gândeau, fără să se fi temut de denunțare, neînțelegere, sau luare în derâdere.

În Franța și în Germania, burghezii erau cei care, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, aspirau cu cea mai mare nerăbdare la schimbare. Alături de câțiva nobili liberali, burghezii conduc lojile. Să luăm ca exemple dintre cei pe care Hegel i-a cunoscut: Gogel, la Frankfurt, Merkel, la Nüremberg, bancherii Berlinului. Masoneria recrutează mulți dintre intelectualii care, antrenați în mișcarea socială, sunt în Germania acestui timp aproape toți revoluționari sau reformiști.

Trebuie să ne ferim de a exagera rolul Masoneriei în Revoluția franceză. Masonii liberali din Germania, Bode, Böttinger, editorul Cotta, și prietenul lor francez Mounier, respingeau pe bună dreptate stupida acuzație după care masoni și iluminați din Germania ar fi declanșat, după voie, Revoluția Franceză.

Totuși, preocupați să-i disculpe pe prietenii lor, să protejeze organizația față de loviturile adversarilor, ei cam exagerau, la rândul lor. Masoneria nu rămânea nici inofensivă, nici ineficace. Pentru ce ar fi sacrificat masonii înșiși atâtea eforturi și atâta timp?

Masoneria n-a provocat deliberat Revoluția franceză. Mai mult decât o cauză a evenimentelor sociale, ea reprezintă un efect, sau cel puțin un corelat. Determinată de o vagă

conștiință a cerințelor timpului, revoluționarii erau atașați de ea. Întâlnirea lor grăbea o luare de conștiință mai clară, favoriza regroupările. Masoneria mergea până la a organiza, în unele cazuri, mișcările sociale născute în afara ei. Purtată ea însăși de curentul social, ea îl canaliza și, în felul său, îl orienta parțial. Apoi Masoneria se simțea uneori depășită.

În Franța, unde lupta de clasă a ajuns până la ruptura violentă, ea înfățișa destul de bine aspirațiile unei burghezii averse de reforme fundamentale. O singură cifră este suficientă pentru a arăta acest lucru: în 1789, din 605 deputați în Stările Generale, 477 erau masoni¹⁵¹. De aici nu rezultă că ei au fost în mod necesar revoluționari. Matthiez i-a descris astfel pe masonii din 1789:

„Erau adevărați burghezi, foarte pacifiști și foarte respectuoși și privința rânduielilor și a proprietății, deloc demagogi. Unii chiar (dar aproape toți în 1789) s-ar fi împăcat foarte bine cu Monarhia, dar ei sunt în același timp (cel puțin majoritatea) burghezi luminați care i-au citit pe Voltaire și Raynal și care deplâng relele cauzate speciei umane de religiile revelate sau de preoții lor. Ei au eșuat în generoasa lor tentativă de a smulge poporul francez din superstiția romană“.

Gaston Martin, care citează aceste rânduri ale lui Matthiez a remarcat că dacă ei au eșuat, înseamnă deci că au încercat¹⁵². Voltaire și Raynal, deosebit de subversivi, atrăseseră asupra lor o represiune cu totul deosebită. Matthiez pare că exagerează în minimalizarea curajului masonilor din '89. El neglijează diversitatea curentelor interne ale Masoneriei. Alături de reformatori moderați, acolo colaborau cei care aveau să devină în curând iacobini, aproape toți

¹⁵¹Hutin, *Les Francs-Maçons*, Paris, 1960, p. 98.

¹⁵²G. Martin, *Manuel d'histoire de la Franc-Maçonnerie française*, Paris, 1932, p. 127.

viitori girondini, chiar câțiva montaniarzi, precum Danton, Marat, Robespierre, și chiar egalitariști precum Sylvain Maréchal, Babeuf.

Neîndoiește, Masoneria franceză nu proclama ateismul. Adesea ea chiar pretindea ca o condiție de admitere o declarație de credință față de creștinism. Unii dintre membrii săi condamnau explicit ateismul, precum L.S. Mercier¹⁵³, Bonneville. Dar o făceau oare cu toată sinceritatea? Venerabilul lojei *Cele Nouă Surori*, astronomul Lalande, nu-și ascundea deloc ireligiozitatea sa.

Așa cum scria Gaston Martin, „trebuia să fii de rea credință pentru a nu recunoaște în Masonerie o tendință liberală și o propensiune foarte clară spre egalitate juridică; ca și ideea, exprimată în termeni clari, superiorității voinței colective asupra arbitrarului, chiar bine intenționat, al unora.”¹⁵⁴ Chiar această apreciere a ideologiei masonice la sfârșitul secolului al XVIII-lea rămâne prudentă.

Masoneria germană este considerată în general mai puțin radicală decât sora ei franceză. Ea nu afișează același anticlericalism, ea nu îndeamnă adepții săi să zdrobească absolutismul. Cu toate acestea diferența nu se dovedește a fi chiar așa de mare, cum s-ar voi să se creadă. Pe de o parte, cum tocmai am arătat, Masoneria franceză a acestei epoci rămâne în ansamblu destul de rezervată. Pe de altă parte, sub aparențe liniștitoare, Masoneria germană ascunde uneori gânduri și uneltiri foarte îndrăznețe. Cu Weisshaupt, Mauvillon, Knigge, Forster, Bode descoperim cutezanțele sale.

Masonii francezi și germani nu se opuneau nicidecum, din contră se întâlneau, își confruntau ideile, cădeau adesea de acord. Majoritatea germanilor care vizitau Franța erau masoni:

¹⁵³L.S. Mercier, *Tableau de Paris*, capitolul DXCV.

¹⁵⁴G. Martin, *op.cit.*, p. 93.

Bode, Knigge, Knebel, Kotzebue, Reichardt, Halem, Leuchsenring etc. Friedrich von Hesse-Homburg își făcea un prieten în persoana lui Lacépède. Savanții francezi Lagrange, Lalande, Laplace, toți trei masoni, câștigau stima publicului cultivat german, și pe cea a lui Hegel. Bode se unea cu Bonneville pentru o luptă comună. Lui Mercier i se făcea la Mannheim o călduroasă primire. Nu se poate ignora confraternitatea masonică franco-germană.

Hegel a avut legături strânse cu mulți masoni germani, prieteni ai masonilor francezi. Ei nu se distingeau prin opiniile lor de *frații* de dincolo de Rin. Cu masonii cei mai radicali din punct de vedere politic și religios, Hegel a cultivat relațiile cele mai strânse: Sinclair, Ehrmann și prietenii lor din Frankfurt, mai târziu Knebel și Frommann, la Jena se clasau printre conspiratori.

Hegel nu i-a urmat, când nu i-a precedat, decât pentru faptul că împărtășea opiniile lor. În timpul Revoluției, toată intelectualitatea germană, impregnată de Masonerie, tindea spre democrație și spre libertate religioasă. Hegel a menținut relații cu cei care în acest domeniu au manifestat cea mai mare constanță. Acest aspect al vieții și gândirii sale confirmă atașamentul său profund la idealurile burgheziei liberale germane. Aceasta va deveni napoleoniană, apoi naționalistă când își va pune speranțele în resurecția prusiană.

Masoneria germană va urma această evoluție și în schimbarea ei însăși Hegel îi va rămâne fidel. Pasionat mai întâi de „cosmopolitism”, apoi favorabil politicii confederației renane (*Rheinbund*), cucerit apoi de patriotismul prusian, acest cântăreț al itinerariilor spirituale va parcurge geografic etapele progresului istoric: Frankfurt și Jena mai întâi, apoi Bavaria și în final Berlin. Fiecare dintre aceste etape simbolizează o metamorfoză a conștiinței germane, prezidată de fiecare dată de masoni: Karl August la Weimar, iluminatul Montgelas la München și, în sfârșit, această uimitoare grupare de oameni de stat și generali masoni, patrioți veniți din toată Germania, care edifică Prusia modernă, cu prințul Hardenberg, avocatul

internațional al Masoneriei.

Hegel și-a făurit reputația filosofică la Jena, dar ce-ar fi devenit el fără sprijinul cu adevărat fratern al lui Frommann, al lui Knebel, al lui Niethammer? La Nüremberg el se căsătorește și-și făurește fericirea individuală, dar ar fi putut el face aceasta fără prietenia și ajutorul lui Merkel, acest vechi susținător al lojei? La Berlin el fixează bazele sistemului său, ca și ale reușitei carierei sale universitare. El datorează succesele sale geniului său. Dar acest geniu ar fi rămas necunoscut dacă Jacobi nu l-ar fi trimis la Berlin, dacă Altenstein nu l-ar fi primit cu delicatețe, dacă Johanes Schultze nu l-ar fi ajutat să-și pună în valoare toate comorile.

E ceva mișcător, dar și puțin comic, ceva caricatural-masonic, în conjugarea eforturilor acestor masoni care, sprijinindu-l pe Hegel în tot felul, i-au permis să elaboreze o operă, din care, trebuie s-o recunoaștem, ei nu înțelegeau aproape nimic. Ei simțeau obscur că această operă indescifrabilă semnifica sufletul timpului lor și că închidea în secretul ei provizoriu un miracol, a cărui natură o ignorau, dar a cărui amploare o bănuiau.

CONCLUZII

*To show ... the very age and body of the time
its form and pressure.¹⁵⁵*

Am scotocit în trecut, am profanat „mormintele predecesorilor noștri”. Cărțile uitate au coborât pentru noi din rafturile lor prăfuite. Să fi fost Hegel rău orientat, interesându-se de acei contemporani ai săi pe care viitorul i-ar fi neglijat cel mai mult? Sau, mai mult, nu este mai degrabă posteritatea cea care n-a știut să-i pună în valoare? Ea a disprețuit oameni pe care filosoful îi apreciasse. Această greșeală reclama o reparație pe care noi am încercat să o întreprindem.

Cercetările noastre ne-au oferit repetate surprize. Ele ne-au introdus într-o lume ciudată, confruntându-ne cu uimitoare personaje, în întâlniri neașteptate. Se aduce astfel o nouă lumină, sau nu face daraua cât ocaua? Ne oferă ele altceva decât cenușă și praf?

De fapt, noi ne strecurăm în culisele unei vieți, încercăm bucuria descoperirii filosofice, și în cursul acestei explorări încă neterminate, regăsim urmele unui Hegel incert,

¹⁵⁵ „Să arate... vremurilor și mulțimilor înfățișarea și tiparul lor” (Shakespeare, *Hamlet*, trad. rom. Leon Levițchi și Dan Duțescu, Editura Albatros, București, 1974, p. 78.)

care diferă de imaginea riguroasă ce se păstrează tradițional despre el.

Ce importanță vor căpăta trăsăturile nou subliniate, într-un portret refăcut al filosofului? O mare parte din interesul acestora este conferită de discreția lui Hegel. Am remarcat aceasta în fiecare ocazie. Discreție? Mai bine spus *secret*, într-atât de obstinat s-a menținut tăcerea lui Hegel.

Dacă nu se invocă, firește, distracția, sau dezinvoltura sa, față de asemenea oameni ca Volney, Rabaut sau Mercier! Reminiscențe palide țâșnesc uneori în spiritul unui filosof. Dar Hegel dispunea de o memorie excepțională, el nu uita ușor nici textele, nici evenimentele, nici persoanele. El citează frecvent autori insignifianți.

Or, influențele pe care le-am descoperit sunt numeroase. Ne găsim în fața unui curent de idei, a unei tendințe comune susținută de un cerc de prieteni și aliați, din care se uită totul sau nimic.

Hegel n-a uitat nimic. Alergia sa la anumite nume nu este decât aparentă și artificială. Ea dovedește, în realitate, o mare prezență de spirit: în fiecare caz am încercat să prezentăm motivele tăcerii lui Hegel, tăcere care nu se poate explica decât prin prudență. O prudență justificată. Pentru a-i evoca fără umări grave pe Volney, Rabaut, Mercier și partizanii lor, ar fi trebuit să se prefacă, în epoca Restaurăției, că-i disprețuiește. Or, Hegel nu se arată dispus să renege, odată cu înaintarea în vârstă, lecturile sale și prietenii de tinerețe.

Cu toate acestea, el preferă să nu fie bănuț de a-i iubi pe acești revoluționari, sau chiar de a-i stima, sau pur și simplu de a-i cunoaște prea bine. El a luat obiceiul unei tăceri pe care ei înșiși o practicau ca pe un rit și ca pe o înțelepciune. Împreună cu prietenii săi el a luat parte la această conspirație a tăcerii tragi-comice.

Dar atunci când ajungem să ridicăm vâlul misterului pe care Hegel a vrut să-l lase să cadă asupra unora dintre

sursele gândirii sale, vedem mai bine rădăcinile numeroase și viguroase ale acestei gândiri înfipte adânc în Revoluția franceză. Iată ceea ce el a vrut să ascundă.

Istoricul și sociologul discern cu ferventă curiozitate legăturile subtile care apropie astfel o mare doctrină, în geneza și în expresia sa, de evenimentele și de oamenii unei epoci exemplare.

Nici filosoful nu se indignează să constate această înrădăcinare într-un pământ și într-o epocă, într-o întreagă lume spirituală. Hegel însuși acceptase această condiție temporală a gândirii. El afirmă în *Prefață la Filosofia dreptului*, aceea care, dintre toate operele sale, ar putea totuși să pară cea mai atemporală și cea mai dogmatică:

„*Hic Rhodus, hic saltus*. A concepe *ceea ce este*, este sarcina filosofiei; căci *ceea ce este*, este rațiunea. În *ceea ce* privește individul, fiecare este desigur, un fiu al timpului său; așa este și filosofia, timpul său prins în gânduri. Este tot atât de nebunesc a-și închipui că o filosofie trece dincolo de lumea contemporană ei ca și a crede că un individ depășește timpul său, că el sare dincolo de Rodhos.”

Un asemenea refuz al evaziunii este tocmai ceea ce pentru oricare altă filosofie decât cea a lui Hegel, reprezenta un *saltus mortale*, și prin raport cu tradiția, gândirea lui Hegel are cutezanța să efectueze un îndrăzneț salt în sens invers, în lumea istorică reală, în prezent, pentru a se supune legilor realității în fapt.

Această modestie filosofică nu impune nicidecum resemnarea. Poate fi considerat aventuros cel care vrea să epuizeze câmpul unui posibil căruia îi presimte imensa întindere, infinita complexitate?

Disimulând, în detaliu, relațiile sale compromițătoare cu ceea ce era viu și activ în epoca sa, tânărul Hegel glorifica toată această viață temporală. Dialogând cu girondinii francezi, cu ilumiinații germani și cu francmasonii internaționaliști, inspirându-se din ei rapsodic, el aplica

programul pe care unul dintre poemele sale îl propunea sub titlul *Hotărâre* (1801):

Multiplică-ți eforturile! Încearcă să faci ceva
mai mult decât ieri și decât
Azi!

Nu vei deveni astfel nimic altceva decât
Timpul,
dar măcar vei fi timpul în cel
mai bun mod posibil!"



C U P R I N S

Prefață la ediția în limba română 5

Prefață la ediția a II-a 7

PRIMA PARTE - ÎNTÂLNIRI

Capitolul I - „Minerva” 21

Secretele „Minervei” 22

Archenholtz 24

Reinhard 29

Oelsner 34

„La Chronique du Mois” 38

Nicolas de Bonneville 42

Internaționalismul burghez 44

Manevre în furtună 53

Capitolul al II-lea - Revoluționari și iluminați 60

Hegel și imprimeria Cercului social 60

Fraternitate sau proprietate 67

„Prietenii adevărului” 75

Iluminații din Bavaria 80

Luminați și iluminați 88

Evergeții 91

PARTEA A II-A - LECTURI

Capitolul I - Volney 101

Hegel și ruinele	102
Meditație asupra ruinelor	106
Raționalism și istorie	115
Fenicia	120
Gustul perisabilului	126
 Capitolul al II-lea - Rabaut de Saint-Étienne	 134
Decadența politică	135
Conștientizarea	145
Dialectica nobilului și a josnicului	150
Revoluția tăcută	161
Corupție și creație	167
Ființa și neantul	172
Un convențional moderat	174
 Capitolul al III-lea - Louis Sébastien Mercier	 176
Un scriitor uitat	177
Un teatru angajat	179
Binefăcătorul demascat	183
Iubirea decepționantă	187
Iubirea și istoria	195
Impozitul și libertatea	199
 Capitolul al IV-lea - Contaminări internaționale	 206
Antrechaux, Knigge, Reimarus	207
Hoții din Marsilia	208
Pasivitatea vinovată	214
Contagiunea	220
Cercul familial	225
J.F.Guérault	229
Dietrich von Bülow	241

PARTEA A III-A - ALIANȚE

Capitolul I - Eleusis	257
O cotitură	257

Jean Jacques	261
Alianța (Der Bund)	266
Jurământul	278
„Panteismul” și zeii săi	284
Ceres	288
Profanarea	294
Idealul masonic	303
 Capitolul al II-lea - Fiii Terrei	 315
Familia Gogel	316
Sinclair	320
Masonii din Frankfurt	328
Hölderlin	338
Imagini	342
Echivocuri	358
Evaluări	366
 Concluzii	 377



Editura **«AGORA»** IASI

ISBN 973-9147-15-1

LEI 7500